

Descartes

La duda como punto de partida de la reflexión

APRENDER A PENSAR

Descartes

La duda como punto de partida de la reflexión

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Bridgeman: 27, 33 ; Archivo RBA: 83, 99, 115;
Album: 127, 135, 147

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8317-7
Depósito legal: B 18239-2015

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

«Pienso, luego existo». Pocas ideas atraviesan con la fuerza que lo hace esta frase la historia de la filosofía occidental. En esa fórmula se resume el que Descartes consideraba su gran hallazgo filosófico: la inexorable certeza del yo que piensa y, por tanto, la herida de muerte a todo escepticismo que pretenda negar a la razón humana la posibilidad y su derecho de alcanzar la verdad.

Hasta en su mera formulación, el «Pienso, luego existo» reúne exquisitamente algunos de los rasgos que hacen que Descartes ocupe por mérito propio un lugar único en la historia del pensamiento: concisión, evidencia, claridad y una imperturbable voluntad de ir a la raíz última de los enigmas filosóficos. En esa fórmula cartesiana reconocemos a un tiempo la profundidad del sabio y el brillo del buen comunicador. Con ella Descartes pretendió, por fin, haber ganado para la filosofía algo de la certeza de la matemática, poniendo fin a interminables disputas que, a diferencia de otros saberes, en filosofía parecían no permitir progreso alguno. En apenas tres palabras hallamos encerrada la idea

que, como la clave de bóveda de una catedral, aspira a sostener el edificio entero del conocimiento que pretende haber iniciado Descartes.

Pero Descartes sabía que la suya era una batalla no solo filosófica o científica sino sobre todo ideológica. Un combate en el que la razón debería tratar de imponerse sobre el peso de esa forma de pereza que llamamos tradición, o sobre el poder de la religión y sus dogmas. Entre ambas amenazas, entre Aristóteles y la Biblia, se desarrolló una lucha que las circunstancias obligaron a Descartes a librar en tiempos oscuros: en la Europa de la primera mitad del siglo XVII, rota entre católicos y protestantes y desangrada por una guerra como la de los Treinta Años, conflicto que marcó el destino del continente en los siguientes doscientos años. Descartes sabía que en un contexto así —ante una Europa dividida y hostil frente a todo lo que pudiera llevar el signo de lo nuevo— el horizonte de la cárcel o la pena de muerte amenazaba no solo a cualquiera que fuese sospechoso de herejía o de ateísmo —y él, muy a su pesar, lo fue de ambas cosas— sino a todo aquel que osara desafiar la autoridad doctrinal de la escolástica o de Roma. Por ello, Descartes supo desde el principio que su obra debería abrirse paso no solo entre los doctos sino que habría de conquistar a toda la comunidad de europeos cultos para ese gran proyecto que aspiraba a hacer de la razón la mejor guía para orientarse en el mundo.

Entre otros motivos, fue esa la razón que llevó a Descartes a escribir algunas de sus obras principales en francés y no en latín. Entendió que había que incorporar a ese ejercicio de la inteligencia humana a todos, hombres y mujeres (y fueron precisamente mujeres como Isabel de Bohemia o Cristina de Suecia algunos de sus más apreciados interlocutores), porque a esa batalla contra la intolerancia y el miedo al conocimiento, Descartes partió convencido de que «la razón o el

buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo». Por ello también decidió resumir su filosofía a modo de *catecismo* —como haría en *Los principios de la filosofía*— y para coronar ese resumen necesitaba un eslogan literalmente *inolvidable*: «Pienso, luego existo».

La obviedad que encierra el «Pienso, luego existo» resulta tan al alcance de cualquiera que muchos se preguntarán con razón qué tiene de relevante semejante truismo, y por qué su autor creyó encontrar en él el punto de apoyo sobre el que edificar una filosofía radicalmente nueva. Para entender la verdadera fuerza del «yo pienso» es preciso comprender el lugar que ocupa la *evidencia* en el método cartesiano, un método cuya primera regla exige justamente lo que el «yo pienso» manifiesta: no aceptar como verdadero nada que no se haya presentado como *evidente* ante el atento examen de la razón. Lo dijo el propio filósofo en numerosas ocasiones: sus logros científicos y filosóficos no descansaban en su especial inteligencia o en un ingenio que no estuviera al alcance de *cualquiera*. Y sin embargo, los resultados de esos aparentemente *modestos* dones del espíritu estaban ahí: en su geometría, en su física, en su metafísica. Y todo ello gracias a un nuevo método, potencialmente universalizable, con el que podrían hacerse progresar cuestiones metafísicas y científicas en que la inteligencia humana se había atascado desde tiempos inmemoriales (como el problema de Pappus en matemáticas, o el carácter inercial de la materia o la demostración de la existencia de Dios). La resolución de esos y otros problemas descansaba, según Descartes, en encararlos con un método adecuado; en saber aplicar ese nuevo método de su invención y hacerlo de un modo ordenado, riguroso y constante. En este sentido, Descartes es, por antonomasia, el filósofo del método. Obras como su *Discurso del método* o, sobre todo, las *Reglas para la dirección del es-*

píritu, juegan un papel decisivo como propedéutica de toda investigación orientada eficazmente. La dimensión *metodológica* de todo saber que se precie se convertirá a partir de ese instante en una constante en la modernidad y es aún, bajo la fórmula del método científico, una herencia cartesiana en nuestro presente. Es ese método en el que confiaba Descartes para «dirigir adecuadamente la razón e indagar la verdad en las ciencias». De todo ello nos ocuparemos en los primeros apartados de nuestra exposición.

La ruptura radical que la filosofía de Descartes supone con respecto al modo tradicional en que se practicaba en el mundo antiguo y medieval supuso que con Descartes irrumpiera en la filosofía un tiempo nuevo (*Neuzeit*): el de la Modernidad. Una Modernidad presidida por la figura de un *sujeto* llamado a *certificar* las credenciales de toda opinión que se pretenda fundada. La confianza que alberga en la razón humana y solo en ella le han hecho merecedor del título de «padre del racionalismo moderno». Al tratar esta cuestión, mostraremos en qué sentido, después de Descartes, nada en la filosofía pudo ser ya igual. Cabe reconocer que el pensador francés logró su propósito de convertirse en el Aristóteles de la nueva era: él fue la referencia con la que aliarse o el rival contra quien luchar en las polémicas filosóficas que se abrieron paso en la filosofía moderna y contemporánea, hasta el punto de que el propio Leibniz, menos de medio siglo después de su muerte, reconocía ya de forma implícita la dificultad de ser en aquel tiempo otra cosa que «aristotélico, epicureísta o cartesiano».

Y era cierto: sin Descartes no es posible entender los desarrollos de autores coetáneos y posteriores, sean del campo racionalista o del empirista. La filosofía teórica de Kant pivotó en torno a otro *yo pienso* (el de la «apercepción trascendental»), incomprensible sin ponerla en relación con el

cogito cartesiano. Y Hegel vio en Descartes una anticipación de su propia filosofía, centrada en una *sustancia* que es a la vez *sujeto* —precisamente el yo del *cogito*— y en la que por primera vez el pensamiento se hace consciente de la indisociable unidad entre *ser* y *pensar*. En el contexto de la temprana Modernidad, Descartes inauguró una serie de problemas que lo sitúan como origen de un movimiento al que la historia de la filosofía moderna dio el nombre de racionalismo, y que desde entonces se presenta como una de las posiciones irrenunciables del debate filosófico. Ni siquiera nuestro aún cercano siglo XX pudo librarse del todo de la alargada sombra de Descartes y buena parte de él siguió siendo, como a la muerte del filósofo, una reflexión con o contra Descartes, pero en todo caso una reflexión que no puede desterrar por entero su nombre y sus ideas del debate filosófico.

Junto con su *monismo* metodológico (un solo método para cualesquiera saberes por investigar) y su exigencia de que todo saber sea sancionado por la razón humana, Descartes legó a la filosofía posterior otra condición: la de que el saber sea *sistemático*, lo cual pasa por intentar llevar a cabo una fundamentación absoluta del conocimiento humano. Será el recorrido que propondremos en nuestro tercer capítulo. Una vez más contra el gran Aristóteles, Descartes asumió la unidad de todas las ciencias: «Ahora las ciencias están enmascaradas; quitadas las máscaras aparecerán hermosísimas. Para el que pueda percibir la cadena de las ciencias, memorizarlas todas no será más difícil que saber de memoria la serie de los números». Es esta íntima unidad de las ciencias —que no es sino la unidad y la coherencia que reclama la verdad allí donde se presenta— la que se expresa en la famosa metáfora del árbol de la sabiduría que Descartes expuso en su obra *Los principios de la filosofía*. Todo el saber, dijo Descartes, es como un árbol cuyos fundamentos descansan en

unas «raíces» que ocupa la metafísica, de las que se alimenta el «tronco» de la física y de la que brotan naturalmente las «ramas» de las distintas ciencias y técnicas. Para la fundamentación de ese saber total es necesario garantizar con el máximo grado de certeza las bases metafísicas que sostienen todo el sistema. A ese empeño se dedicaría Descartes en las *Meditaciones metafísicas*, una obra que por su factura y por sus intenciones ocupa con razón un lugar eminente en la historia de la filosofía. En ellas, Descartes, llevado de un considerable optimismo —todo sea dicho—, consideró haber dejado probadas más allá de toda duda *razonable* la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana. A partir de aquella primera certeza del «Pienso, luego existo», el filósofo consideró poder llevar a cabo una recuperación de los contenidos de todas las ciencias, liberadas ya de la amenaza que el escepticismo proyectaba sobre ellas. Todos los temas capitales de la metafísica cartesiana —la distinción entre alma y cuerpo, la definición de la materia como extensión geométrica, la consideración de la autoconciencia como rasgo definitorio de lo mental, las pruebas de la existencia de Dios, etc.— se dan cita en esta obra cuyos contenidos fueron discutidos públicamente por Descartes con algunos de los mejores científicos y sabios de la época, en las objeciones y respuestas que acompañan su versión íntegra.

Solo ya por una obra como las *Meditaciones metafísicas* Descartes merecería ocupar un lugar privilegiado en la historia de la filosofía moderna. Con ellas rompió con la herencia escolástica de inspiración aristotélico-tomista recibida en La Flèche, el colegio jesuita donde se formó. Las insuficiencias de esos planteamientos ante los desarrollos científicos y los desafíos tecnológicos de la época hicieron ver al pensador francés la necesidad de un comienzo radicalmente distinto y a la altura de los nuevos tiempos. A ello respondió el proyecto

de las *Meditaciones:* a comenzar la tarea de fundamentación que el conocimiento exige desde las coordenadas de una subjetividad que a partir de entonces se configura en el paradigma desde el que habrá de operar la filosofía moderna. Ahora será la razón lo que, por encima de cualquier otra consideración, habrá de justificar y avalar las opiniones sustentadas.

Aunque sus contribuciones filosóficas y científicas hayan dominado el legado de la obra cartesiana, hay algo en lo que es preciso insistir cuando nos acercamos a Descartes. El rigor y la claridad, la precisión y el análisis; en suma, el *ejercicio de la razón* no es un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar lo que desde tiempos inmemoriales aspiró a ser la filosofía: una incansable persecución de la sabiduría. Y en Descartes esa sabiduría es, como lo fue entre los antiguos, una alianza entre la ciencia y la virtud, un intento de unir la inteligencia y la voluntad con el propósito de hacer mejor la vida de los seres humanos: «juzgar bien para obrar bien». Si la filosofía de Descartes es *teórica*, es solo como un momento previo de hacerse *práctica.* Esa íntima unión de teoría y práctica, de verdad y bien, es la que impulsa la culminación del árbol de la sabiduría en la moral, una disciplina que es «la más alta y perfecta y que, presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría».

De la moral cartesiana es de lo que precisamente nos ocuparemos en la última parte de nuestra exposición. Allí veremos que Descartes hubo de comenzar su reflexión asumiendo en el *Discurso del método* una «moral por provisión», esto es, tentativa y parcial, hasta tanto no fueran asentadas las bases de la nueva construcción racional. Pero una vez asentados los fundamentos, la reflexión tardía de Descartes se desplazó a lo que siempre fue su objetivo: poner el saber adquirido al servicio de un ejercicio de autodeterminación personal y de cuidado de sí que permitiera tomar conciencia y dominio de no-

sotros mismos. Descartes nunca desarrolló un tratado sobre ética o moral, pero en *Las pasiones del alma* y en su abundante correspondencia sobre el tema —sobre todo la mantenida con Pierre Chanut, Cristina de Suecia y, muy especialmente, Isabel de Bohemia— podemos hallar los rasgos que permitirían reconstruir su propuesta moral. En relación con ello, cabe destacar que, a pesar de su extendida caracterización como pensador racionalista, el filósofo francés subrayó en estas reflexiones la importancia de las emociones y las pasiones para poder comprender y dirigir la vida moral y lograr la virtud y la felicidad, que se presentan como el objetivo último y el bien soberano que culmina la sabiduría que se persigue.

Descartes, el filósofo preocupado por el «orden de las razones», fue *también* el filósofo de las pasiones (algo que, no obstante, a menudo se tiende a olvidar). En las pasiones ve Descartes el material para «extraer de esta vida los más dulces jugos». Quien conozca las pasiones descubrirá que «no tiene motivos para temerlas», que «todas son buenas en su naturaleza y que lo único que tenemos que evitar es su mal uso o sus excesos». En la moral que Descartes dibuja escucharemos lejanos ecos de la sabiduría antigua —de Séneca y el estoicismo, de Epicuro, de Aristóteles— y, sobre todo, hallaremos razones para moderar la estricta y radical separación entre alma y cuerpo en la que tanto se insiste cuando se contempla su obra solo desde la perspectiva metafísica. En la moral cartesiana nos toparemos, en efecto, con un sujeto encarnado y corporal; un sujeto que, a diferencia de «los melancólicos o las mentes completamente despegadas del cuerpo», no ve incompatible la virtud con un moderado cultivo de los placeres. Un sujeto que invita, en definitiva, a cultivar una moral de la generosidad y que aspira a poner las bases firmes de lo que ha estado, desde sus orígenes, en el corazón de toda vida filosófica que merezca tal nombre: el logro de una vida buena.

OBRA

La edición de referencia de las obras completas de Descartes la realizaron Charles Adam y Paul Tannery de 1897 a 1909. A pesar de su considerable extensión (once tomos más cinco de correspondencia), en vida se publicó una mínima parte de su obra. Algunos de los trabajos que quedaron inéditos en vida del autor se encuentran en una fase de desarrollo muy avanzado cuando no completamente terminados, como es el caso de las *Reglas para la dirección del espíritu*, *El Mundo o Tratado de la luz* o su temprano *Compendio de música*. En otros casos, solo tenemos una mínima parte de lo que debería haber sido el proyecto inicial. En el caso de las obras publicadas póstumamente se cita primero la fecha de composición, seguida de la de su publicación.

- *Compendio de música* (1618, publicado en 1650)
- *Reglas para la dirección del espíritu* (1619-1628, publicado en 1684)
- *El Mundo o Tratado de la luz* (1630-1633, publicado en 1664)
- *Tratado del hombre* (desconocida, publicado en 1664)
- *Tratado de la formación del feto* (1639-1648, publicado en 1664)
- *Discurso del método. Dióptrica, meteoros y geometría* (1637)
- *Tratado de mecánica* (1637, publicado en 1665)
- *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (1641)
- *Epístola a Voet* (1643)
- *Los principios de la filosofía* (1644)
- *Carta apologética al magistrado de Utrecht* (1647)
- *Observaciones sobre cierto programa* (1648)
- *Conversación con Burman* (1648)
- *Las pasiones del alma* (1649)
- *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural* (desconocida, publicado en 1684)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA

V 1596
Nace Descartes el 31 de marzo en La Haye en Touraine (Francia).

V 1605-1613
Estudia en el colegio de La Fleche.

V 1618
Conoce a Isaac Beeckman, que le enseña que ciertos problemas físicos pueden resolverse con ayuda de las matemáticas. En 1630 romperá con él.

V 1619
El 10 y 11 de noviembre tiene tres sueños que le deciden a tomar la ciencia y el estudio como proyecto vital.

V 1620-1628
Período de viajes. Redacta las *Reglas*.

V 1635
Nace su hija Francine, concebida con la criada Hélène Jans.

V 1637
Aparece el *Discurso del método.*

V 1641
Aparecen en París sus *Meditaciones metafísicas.*

V 1643
Comienza su correspondencia con Isabel de Bohemia.

V 1644
Publicación de *Los principios de la filosofía.*

V 1649
Invitación de la reina Cristina de Suecia a Estocolmo.

V 1650
Muere el 11 de febrero de 1650. Enterrado en Estocolmo, sus restos fueron exhumados y trasladados en 1666 a Santa Genoveva, en París.

1590 — 1600 — 1610 — 1620 — 1630 — 1640 — 1650 — 1660

A 1610
Galileo publica *El mensajero sideral*, el primer tratado científico basado en observaciones astronómicas realizadas con un telescopio.

H 1600
Ejecución de Giordano Bruno en la hoguera, acusado de herejía por sus enseñanzas sobre los múltiples sistemas solares y la infinitud del universo.

A 1616
Mueren Cervantes y Shakespeare.

H 1616
Primer proceso a Galileo, donde se condena su teoría copernicana.

H 1618
Comienza la guerra de los treinta años, en la que Descartes participa como soldado de fortuna.

H 1633
Condena de Galileo. Descartes renuncia a publicar *El Mundo o Tratado de la luz*, del que solo dará un breve resumen en el *Discurso del método.*

H 1632
Galileo publica el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo.*

A 1635
Calderón estrena *La vida es sueño.*

H 1648
Paz de Westfalia: finaliza la guerra de los treinta años.

Capítulo 1

EL MÉTODO: UNA CONCEPCIÓN ARQUITECTÓNICA DEL SABER

Descartes ha pasado a la historia de la filosofía como el creador de un nuevo método para acceder al conocimiento. La utilidad de ese método será teórica, pero también práctica y moral: es, pues, un método universal *para dirigir la razón* tras la demolición sistemática de todos los prejuicios y opiniones recibidas.

Para muchos, la figura de Descartes se presenta como la puerta de entrada a un tiempo filosófico e histórico nuevo: el tiempo de la Modernidad. Entre los siglos XVI y XVII se iría abriendo paso poco a poco, pero de modo inexorable, una nueva manera de entender la posición del ser humano en un mundo que parecía estar sufriendo transformaciones que la conciencia de la época era casi incapaz de digerir.

En la filosofía de Descartes se resumirían buena parte de los rasgos y los gestos característicos de ese nuevo tiempo que fue la Modernidad. Su racionalismo, su optimismo humanista, su espíritu crítico frente a toda autoridad, su glorificación de lo humano, su entusiasmo por las potencialidades de la nueva ciencia al servicio de la mejora de la sociedad y los primeros atisbos de un sentimiento democrático y liberal que acabaría por imponerse en Europa con el tiempo se encierran en esa frase con que Descartes abre su *Discurso del método*: «La razón o el buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo». El pensador francés fue uno de los hombres que contribuyeron decisiva-

mente a imprimir un nuevo sello a la cultura surgida tras el Renacimiento y que, atacando las creencias tradicionales y las ideas recibidas, impulsó la gran transformación experimentada por la Europa del siglo XVII. Quizá por ello, dos siglos después y en el momento de la culminación de esa Modernidad, Hegel vio en Descartes el instante en que la conciencia europea se reconocía finalmente a sí misma: con él, el espíritu de la Modernidad supo que había tocado tierra firme. Una nueva legitimidad para las instituciones políticas y el derecho, para la ciencia y la religión, para el conocimiento y el ser; nada quedó como antes tras situar las capacidades y potencialidades de la razón humana en el lugar central desde donde reconstruir la posición del ser humano ante el cosmos. Y en ese cambio, la figura de Descartes ha colaborado decisivamente.

> La filosofía que busco es el conocimiento de las verdades que nos está permitido adquirir con las luces naturales.
>
> *Epístola a Voet*

El proyecto filosófico del pensador se situó, pues, en el amanecer de esa nueva mirada moderna que caracterizó la conciencia europea de la época. Pero su contribución fue deudora de cambios culturales profundos que venían de lejos. Entre los factores que cooperaron a la irrupción de esa nueva época en la conciencia europea que llamamos Modernidad encontramos causas de diverso tipo. Factores históricos, por ejemplo, como las transformaciones políticas que llevaron a una reorganización de los equilibrios europeos y el progresivo afianzamiento en el siglo XVII de dos grandes potencias, Inglaterra y Francia. Estos países desplazaron la hegemonía de la que España había gozado en el siglo anterior. Los centros económicos y culturales de Europa se trasladaron del sur del continente (Sevilla o Lisboa)

al centro del mismo (con el auge de plazas como Londres y Ámsterdam) en un momento histórico en que se estaba produciendo la definitiva transición del sistema feudal al capitalista.

También fueron años de una dramática crisis religiosa, causada por la Reforma emprendida por Lutero un siglo antes (1517) y cuyas consecuencias más sangrientas vivió la Europa del siglo XVII en un conflicto de religión como la guerra de los treinta años (1618-1648), en la que el propio Descartes participaría como soldado. Al margen de su significado religioso y político, la Reforma de Lutero resultó decisiva, pues supuso desde un punto de vista filosófico-cultural un factor más para la impugnación de la autoridad del papa y de la supremacía de Roma en el mundo católico, que venía socavándose desde otros ámbitos como los políticos o los científicos.

Pero esas transformaciones estaban impulsadas también por factores de tipo tecnológico no menos decisivos. Entre otros, la invención de la imprenta (1438) por parte de Gutenberg, cuyo uso se generalizó a lo largo del siglo XVI y que incrementó en gran medida la circulación de los libros, ayudó a extender con rapidez las ideas de renovación espiritual por toda Europa. Fue precisamente gracias a la imprenta que todos esos descubrimientos y conocimientos que comenzaban a sacudir el continente encontraron una enorme difusión. Descubrimientos astronómicos (como los de Copérnico, Galileo y Kepler), anatómicos (como los de Vesalio) o matemáticos (como los de François Viète, uno de los principales precursores del álgebra que luego desarrollaría el propio Descartes) modificaron por completo la imagen del mundo físico y natural y dieron aliento a la confianza en la razón humana como herramienta autónoma para desentrañar los secretos de la naturaleza.

Todas esas transformaciones se dejaron sentir muy especialmente en la nueva manera de abordar los problemas tradicionales a los que la filosofía se había enfrentado en el pasado. El febril deseo de Descartes de fundar el nuevo saber en presupuestos que cortaran amarras con la tradición anterior fue el signo de la necesidad que sentía la época de un nuevo comienzo.

«UNA CIENCIA TOTALMENTE NUEVA» PARA UN TIEMPO NUEVO

René Descartes vino al mundo el 31 de marzo de 1596 en La Haye en Touraine, una pequeña localidad francesa que en 1967 cambió su nombre para rendir homenaje a su más insigne ciudadano. Hoy ese pequeño pueblo se llama Ciudad de Descartes (Ville de Descartes).

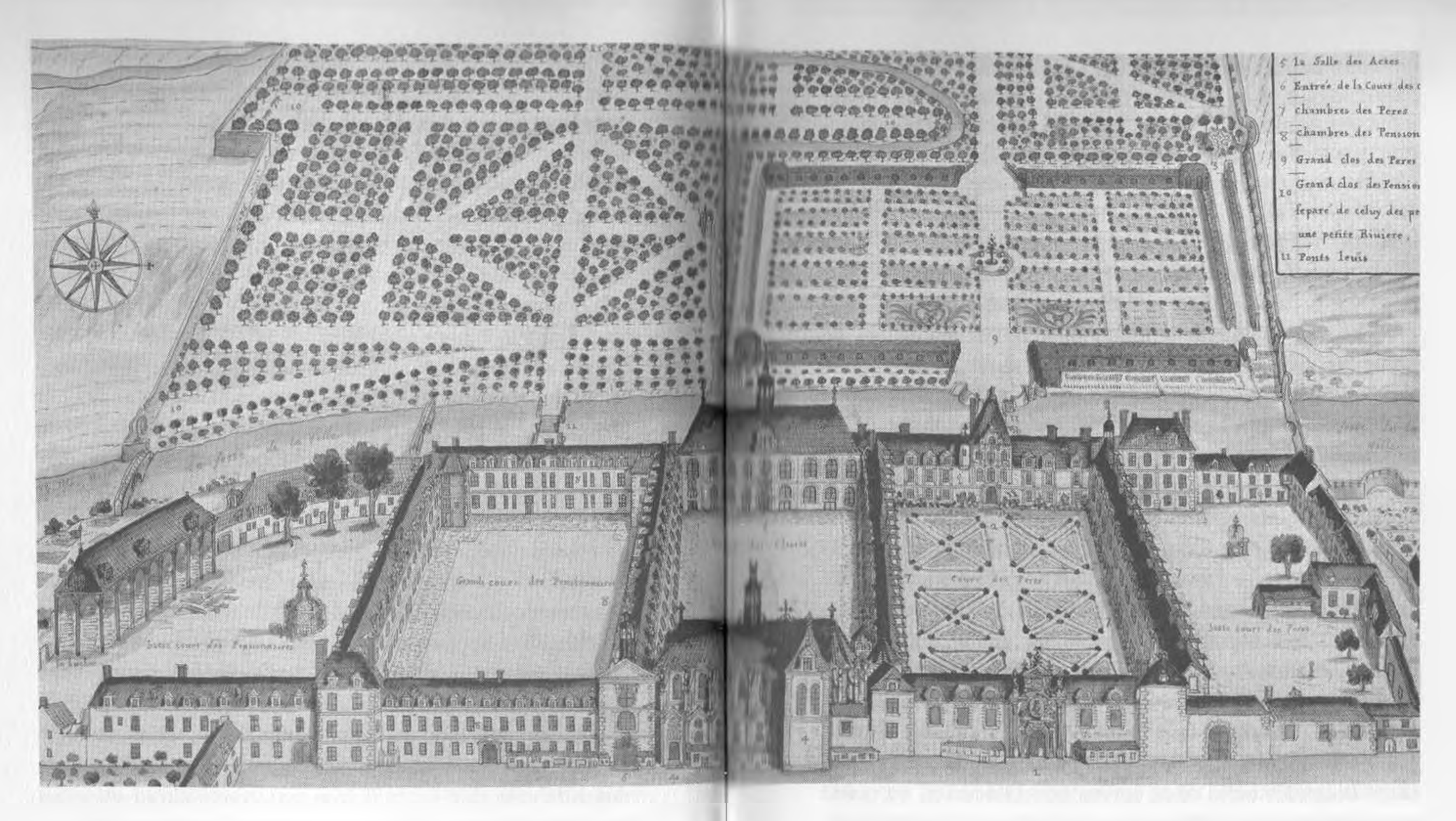
El filósofo nació en el seno de una familia acomodada. Su abuelo paterno y su bisabuelo materno habían sido médicos; su padre, Joachim Descartes, fue abogado y consejero en el parlamento de Bretaña y desde no hacía mucho la familia Descartes gozaba de un modesto estatuto nobiliario. René sería el tercer hijo del primer matrimonio de Joachim y Jeanne Brochard. Tras la temprana muerte de su madre, que falleció cuando René apenas tenía un año de edad, su padre contrajo matrimonio con su segunda esposa, Anne Morin, con quien tendría un hijo y una hija más.

Pero con excepción de su hermana Jeanne, quien, junto con su abuela materna, se encargó del cuidado de René a la muerte de su madre, las relaciones de Descartes con su familia fueron siempre más bien frías. Su padre lamentó la decisión de René de rechazar un cargo judicial, que sí aceptaría su hermano mayor, Pierre, y nunca disimuló el ligero

desprecio que le merecían los intereses intelectuales y poco pragmáticos de su hijo, que lo hacían «tan ridículo como para hacerse encuadernar en piel». Con su hermano Pierre, la relación se quebró definitivamente con ocasión de la herencia del padre: Descartes consideró que su hermano se había aprovechado para arrebatarle parte de sus bienes y se negó a que a partir de entonces lo representara legalmente en defensa de sus intereses.

No obstante, Pierre y René pasaron buena parte de su infancia juntos. Ambos ingresaron como internos en el famoso colegio de La Flèche, regido por los jesuitas. Allí pasó Descartes desde la Pascua de 1605 hasta agosto del año 1613 (o desde 1607 a 1615, según otros biógrafos), formándose en las artes liberales características del currículum de la época: tras los estudios de gramática, retórica y dialéctica, los últimos años de formación en La Flèche aproximaban a los estudiantes a temas de lógica, física, matemática, moral y metafísica. El propio Descartes reconocería a La Flèche como «una de las más notables escuelas de Europa» y, sin embargo, en ese formidable texto autobiográfico que es la primera parte del *Discurso del método*, ya manifestó su temprana insatisfacción con el saber que allí se enseñaba. En concreto, Descartes pareció haber experimentado entonces por primera vez su desazón con una disciplina como la filosofía, que apenas podía servirle para otra cosa que «para hablar con verosimilitud de todas las cosas y hacernos admirar por parte de los menos sabios».

El balance que hizo Descartes de sus años de formación fue, pues, ambivalente; valoró la importancia de esa sólida cultura recibida, pero se trataba de una enseñanza que miraba fundamentalmente hacia el pasado, encerrada en libros y basada en venerables principios de autoridad más que en el ejercicio autónomo del razonamiento y la atenta observación de la experiencia.



UN CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉLITE

Este grabado realizado en 1655 muestra el colegio de La Flèche, situado en la región del País del Loira, en el centro de Francia. Fundado en 1603 por el rey Enrique IV de Francia, su dirección fue encargada a la Compañía de Jesús, una orden religiosa cuyo protagonismo en la época en los asuntos políticos, eclesiásticos y académicos fue preeminente con respecto a otras instituciones religiosas. Los jesuitas —que inmediatamente colocaron a La Flèche bajo el gobierno del *Ratio Studiorum*, el sistema oficial de estudios de la Compañía, creado en 1599— convirtieron la institución en uno de los centros docentes más reputados de la Francia del siglo XVII, por lo que muchos vástagos de la nobleza acudían a sus aulas para formarse en la ciencia de Aristóteles y la filosofía escolástica. Entre esos muchachos figuró René Descartes, quien estudió en La Flèche durante ocho años.

Precisamente en busca de esa experiencia y una vez acabados sus estudios, el joven Descartes abandonó La Flèche y decidió recorrer Europa en una serie de viajes que durarían nueve años. En ese período, muchos de los detalles de su vida se nos escapan, pero sabemos, por ejemplo, que en 1616 recibió el título de licenciado en derecho por la Universidad de Poitiers o que unos años más tarde llegó hasta la ciudad holandesa de Breda, donde se enrolaría en el ejército protestante de Mauricio de Nassau. Fue allí, como soldado a sueldo de un príncipe protestante, donde consiguió «la única moneda que ganaría en su vida», según su irónico comentario. En efecto, durante toda su vida Descartes obtuvo sus ingresos —modestos, pero suficientes para vivir con comodidad— gestionando las rentas y propiedades heredadas de la familia.

Fue en 1618, estando en Breda defendiendo la ciudad (que finalmente rendirían las tropas españolas, unos años después), cuando Descartes tuvo un encuentro que reorientaría definitivamente su vida. Se trató de un suceso casual: el 10 de noviembre de ese año, en la calle, un pequeño corro se arremolinaba en torno a un cartel que exponía un problema matemático en flamenco. Descartes pidió al desconocido que estaba a su lado que se lo tradujera al latín. Ese desconocido era Isaac Beeckman, un filósofo y científico holandés ocho años mayor que Descartes, en quien este encontró un interlocutor a la altura de los intereses científicos que dominaban en el joven filósofo. Desde que dejó La Flèche hasta entonces, Descartes había sido un joven curioso y viajero atento a los problemas de la ciencia y la matemática, interesado en aprender «del gran libro del mundo», pero también algo desocupado y un tanto indolente, según su propia descripción. Isaac Beeckman resultó ser el reactivador de muchas de las ambiciosas preocupa-

ciones intelectuales que Descartes había ido acariciando desde años atrás.

La amistad con Beeckman fue breve: apenas desde el invierno de 1618 a la primavera de 1619, pero decisiva según podemos deducir de las cartas que Descartes le envió por esas fechas: «Si alguna vez hago algo que no sea despreciable, tú podrás reclamarlo con todo derecho», le dijo el francés a su amigo. Fue a Beeckman a quien Descartes dedicó, en reconocimiento de ese estímulo, el *Compendio de música* (1618), la primera obra que salió de su pluma. Diez años después, en 1628, volvieron a encontrarse brevemente, pero en 1630 se produjo la ruptura total: a Descartes le irritaba que Beeckman se atribuyera ante otros el mérito de haber sido su maestro y de haberle inspirado sus estudios de música. Un Descartes ya convencido del importante papel a que había sido llamado en la filosofía de su época, se burlaba ahora de las investigaciones de Beeckman como «fantasías matemático-físicas». Y aunque un año después retomarían el contacto, la intimidad afectiva e intelectual de 1619 quedó ya lejos, hasta el punto de que, ante la noticia de la muerte de Beeckman (1637), Descartes mostraría una fría actitud.

Sea como fuere, la correspondencia con Beeckman entre 1618 y 1619 es un valioso testimonio que nos permite constatar que las investigaciones del joven Descartes apuntaban ya en una dirección en la que es posible reconocer algunos rasgos de su futura filosofía. En efecto, en esas primeras cartas Descartes escribió a Beeckman que perseguía «una ciencia totalmente nueva, con la que en general se puedan resolver todas las cuestiones susceptibles de ser propuestas a propósito de cualquier tipo de cantidad».

En ese temprano testimonio de su correspondencia encontramos tres ideas clave que definen el ambicioso proyec-

to filosófico de Descartes, en ese momento aún en gestación: por un lado, la urgencia de reformar desde los cimientos el saber existente; en segundo lugar, la posibilidad de unificar las diversas ciencias que hasta la fecha se encontraban dispersas e inconexas; y, finalmente, la necesidad de hacerlo tomando la matemática y su rigor cuantitativo como canon o modelo del saber que se busca. Esas tres ideas nucleares están presentes y articulan el primer título importante del filósofo francés: las *Reglas para la dirección del espíritu*, una obra con la que descubriremos cómo la preocupación cartesiana por el problema del método acompañó al filósofo desde el inicio mismo de su reflexión.

PRIMEROS PASOS EN BUSCA DEL MÉTODO

Las *Reglas para la dirección del espíritu* nunca fueron publicadas en vida de Descartes. Sin embargo, el texto estaba ya recogido en el inventario de los papeles que se llevó a cabo en Suecia a la muerte del filósofo.

La fecha de redacción de las *Reglas* ha sido una cuestión disputada entre los especialistas, pero lo que está fuera de duda es que se trata de un texto redactado en diversas fases y de forma intermitente. En todo caso, la hipótesis que parece imponerse es la de que Descartes trabajó en esta obra entre 1623 y 1628, aproximadamente (para otros estudiosos, algunas reglas podrían datar incluso de 1619). Sea como fuere, lo importante es señalar que su redacción, interrumpida y retomada a lo largo de estos años, discurrió en paralelo a la intensa actividad científica que Descartes desarrollaría durante esa década.

El plan de la obra preveía un total de 36 reglas, divididas en tres partes que deberían incorporar doce reglas cada una.

Sin embargo, a partir de la regla XVIII solo se conserva el enunciado de las tres reglas siguientes, ya sin comentario alguno. Tras ellas, el manuscrito se interrumpe. Parece ser que a partir de 1628, Descartes abandonó el proyecto y hubo que esperar a 1684 —treinta y cuatro años después de la muerte de su autor— para que la obra viera la luz en una primera edición en holandés (la primera edición en latín, la lengua en que fueron escritas las *Reglas*, hubo de esperar hasta más tarde, 1701).

A pesar de que las dejara inacabadas, la importancia de las *Reglas* dentro de la obra de Descartes no puede ser subestimada. En ellas, Descartes reunió —con mucho más detalle, por cierto, de lo que lo haría luego en su *Discurso del método*— las ideas centrales que caracterizan su metodología. Las *Reglas* son, además, un excelente documento para acompañar la progresiva gestación del método cartesiano. Y aun cuando la versión del método que nos ofrecen es, sin duda, algo más titubeante que su versión definitiva del *Discurso*, a cambio nos permiten comprender algunos de sus aspectos claves con mucho más detalle y abundantes ejemplos, además de poner en evidencia la estrecha correlación que existe entre el trabajo científico y la reflexión metodológica de su autor.

En efecto, Descartes intentó en las *Reglas para la dirección del espíritu* «reunir y poner en orden todo lo que en *sus* estudios anteriores *ha* encontrado digno de ser anotado». Se ve así cómo la preocupación metodológica que caracterizó su filosofía no fue previa a la práctica del saber ni un mero suplemento posterior, sino el precipitado de su experiencia como científico. Descartes tomó consciencia de las estrategias que le habían servido para hacer progresos en aquellos terrenos de los que se había venido ocupando en esos años (la geometría, los estudios físico-ma-

temáticos, sus investigaciones sobre la reflexión de la luz y sobre el sonido, etc.) y pretendió reunirlos y organizarlos para lograr, con medios análogos, avances en otras esferas del conocimiento.

La unidad del saber como unidad de la razón

Una de las ideas clave de la filosofía de Descartes recorre ya las *Reglas para la dirección del espíritu* desde su mismo comienzo: la unidad del saber. El filósofo entendió que, para la reforma general de la ciencia que perseguía, era prioritario considerar el saber como un todo articulado del que las diferentes ciencias no son sino partes coordinadas. «Todas las ciencias —se lee en la primera de esas reglas— no son otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos».

Con ello, Descartes atacaba un presupuesto central de la teoría de la ciencia dominante desde los tiempos de Aristóteles: la idea de que cada ciencia se ocupa de un objeto particular y ha de regirse, por tanto, según principios y métodos específicos de cada disciplina. Para Descartes, muy al contrario, la unidad del saber era anterior a su despliegue en diferentes disciplinas y descansaba en la propia unidad de la razón humana.

Esa razón se presentó en Descartes bajo diversas expresiones: «sentido común», «sabiduría universal», «luz natural» o «buen sentido». Esta última, «buen sentido» (*bon sens*, *bona mens*), fue una de las más frecuentes a lo largo de la obra cartesiana: a ese buen sentido dedicó el filósofo una temprana obra, hoy perdida, que llevaba precisamente el título de *Studium bonae mentis* (*Estudio del buen sentido*) y que estaba íntimamente ligada en cuanto



Este retrato de Descartes está datado en el año 1620. Por entonces era un joven apuesto e inquieto, dado por igual al estudio y los placeres, en cuyo rostro no se apreciaba señal alguna de la experiencia militar que acababa de concluir. Una vez recibida en sueños la visita del «espíritu de la verdad», se hallaba enfrascado en las tareas científicas que precedieron a la formulación de su célebre método, cuyos preceptos extrajo de su experiencia con las ciencias empíricas.

a temas y propósito a las *Reglas*. Es a ese «buen sentido» o «sentido común» al que también se refirió Descartes en un lugar tan significativo como la primera línea del *Discurso del método* y donde se nos dice que es «la cosa mejor repartida en el mundo»; el buen sentido o «luz de la razón» apareció igualmente en *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural* —otra de sus obras inacabadas— como aquello que primero debemos examinar y que tiene la garantía de no errar cuando «está bien dirigido» y «actúa solo por sí mismo».

> Todas mis opiniones están hasta tal punto unidas que no sería posible comprender una sin conocerlas todas.
>
> CARTA AL PADRE VATIER

En definitiva, la idea es clara: para Descartes el punto de partida de la reflexión filosófica debía iniciarse con un examen cuidadoso y exhaustivo de la propia mente que conoce. El conocimiento comienza antes que nada por una reflexión sobre sí, por un autoconocimiento. La unidad de esa razón que se ha de conocer a sí misma es, en definitiva, la unidad de una anhelada «sabiduría universal». Ampliar esa sabiduría universal —presente potencialmente en cualquier ser humano— es el objetivo que ha de presidir los progresos del conocimiento y que no debe, por tanto, distinguir entre objetos o ciencias diferentes sino dirigirse a lo que de común hay tras cada uno de ellos: la verdad. Según Descartes, ese debe ser nuestro primer objeto de conocimiento.

Por lo demás, si el objetivo del conocimiento y la sabiduría es la búsqueda de la verdad, esa verdad no puede admitir distinción alguna entre su dimensión teórica (saber cómo es el mundo) y su dimensión práctica (saber cómo actuar en el mundo, de cara a una vida virtuosa y feliz). Pero, para lograr ese objetivo, antes que sobre los objetos, es preciso trabajar sobre la propia inteligencia que trata de

penetrar su secreto. En esta conexión entre la unidad de las ciencias y la unidad de la razón humana encontramos uno de los gestos característicos y definitorios de la Modernidad: la reflexión filosófica no ha de empezar por los «entes» (los objetos) sino por «el cognoscente» (la inteligencia, el ingenio; la razón, en definitiva): «Nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa». Es, pues, la propia razón humana la que debe ser metódicamente investigada y es en su unidad donde descansa también la unidad de las ciencias que Descartes defendió en las *Reglas*. Por ello, como reza el título de la obra, se trataba de ofrecer un conjunto de preceptos que sirvieran para *dirigir el espíritu* (esto es, la inteligencia humana) en su persecución de la verdad:

> Si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependen unas de otras recíprocamente; sino que piense tan solo en acrecentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir; y pronto se admirará de haber hecho progresos mucho mayores que los que se dedican a estudios particulares, y de haber conseguido no solo todo aquello que los otros desean, sino además logros más elevados que lo que ellos puedan esperar.

Descartes partía de la convicción de que para poder orientar la voluntad de un modo eficaz es necesario que nuestro conocimiento descanse en certezas y no en meras conjeturas, por plausibles que estas sean. La inseguridad que amenaza a nuestras decisiones prácticas (tanto las técnicas como las

morales) tiene que ver con el hecho de que se hacen pasar por «conocimientos» asuntos en que se mezclan lo razonable y lo meramente probable, lo verosímil y lo seguro. Para Descartes no había, pues, otro modo de fundar ese nuevo saber que se perseguía que con la limitación de nuestros esfuerzos a aquellas cuestiones que puedan ser abordadas desde la más estricta certeza y evidencia.

La matemática como modelo del saber

Descartes constató que, de entre todos los saberes disponibles, solo la aritmética y la geometría permiten a sus cultivadores caminar con paso seguro en sus demostraciones. Por ello, en las *Reglas* las matemáticas aparecen como una suerte de canon o modelo en el que debería mirarse el saber que se busca. No se trata de priorizar la matemática como tal sobre otras ciencias. Muy al contrario, desde el punto de vista de su objeto (simples números y figuras imaginarias) las matemáticas ocupaban un lugar muy secundario en relación con el saber que Descartes perseguía. Pero en ellas encontró un rasgo que a partir de entonces debería presidir todo otro conocimiento: la certidumbre.

¿Qué hace, pues, de las matemáticas un saber indisputable? La respuesta de Descartes compartió la alta valoración que la matemática tenía en la filosofía griega, pero difirió de sus razones últimas. Para Platón, la matemática gozaba aún de las connotaciones místicas que hacían de ella un saber vinculado con la divinidad, de acuerdo con la tradición pitagórica de la que el ateniense era lejano discípulo. Para Descartes, sin embargo, las matemáticas habían quedado desprovistas de cualquier aliento divino. Si se ofrecían como canon o modelo del saber que se buscaba, era porque ellas se

ocupan de objetos «tan puros y simples», tan alejados «del fluctuante testimonio de los sentidos» o de la disparidad de las opiniones, que su certeza se impone a cualquiera que los considere con atención. Ese es el criterio formal que ha de extenderse a cualesquiera otras ciencias que aspiren a conformarse con el nuevo ideal epistemológico que Descartes inauguró: cambiar la mera probabilidad y contingencia de nuestro saber por certeza y estricta necesidad.

> En todo aquello en que solo hay opiniones probables no podemos adquirir una ciencia perfecta.
>
> *Reglas para la dirección del espíritu*

Para ello, Descartes indagaría los rasgos que caracterizan el conocimiento matemático, y halló que el secreto de la certeza que encontramos en la matemática descansa en que en ella se opera siempre sobre la base de dos simples actos intelectuales: la intuición y la deducción. Entre intuición y deducción, la relación existente se asemejaría a la que se da en matemática entre axiomas y teoremas. Los axiomas se presentan como proposiciones autoevidentes cuya verdad no precisa demostración. Frente a ello, los teoremas son proposiciones que deben ser demostradas por medio de una secuencia finita de pasos enlazados mediante una regla de deducción, y como parte de la cual empleamos en su desarrollo axiomas u otros teoremas ya demostrados. Análoga relación es la que mantienen intuición y deducción.

Por medio de la *intuición*, según Descartes, la mente penetra de forma inmediata e instantánea la verdad de su objeto. En la intuición no hay distancia entre la mente que conoce y el objeto conocido y, por ello, no hay posibilidad de desvío o error. La evidencia con que nos asalta lo que se nos muestra por intuición es de tal naturaleza que cualquier otro intento de justificación de su verdad resultaría menos plausible y convincente que el acto de intuición en sí mis-

mo. Como ocurre en el caso de los axiomas, esa ausencia de demostración no supone falta de justificación en las intuiciones, sino más bien la constatación de que su carácter simple e inmediato hace que cualquier demostración las suponga y tenga que apoyarse en ellas. Las intuiciones, como los axiomas, son, pues, aquello en lo que descansa el resto de la construcción sin que ellas se sostengan en nada más que su propia inmediatez.

En la filosofía anterior a Descartes el término «intuición» acostumbraba a designar la contemplación directa de la cosa (*intuitus,* en latín significa, precisamente, «mirada», «contemplación») y podía referirse, por tanto, a la intuición (o conocimiento directo) de los sentidos o a la intuición (o conocimiento directo) del entendimiento. Pero Descartes insistió en que ese conocimiento directo de los sentidos en ocasiones es engañoso: vemos «partido» —aunque no lo está— el palo que entra en el vaso de agua; vemos «moverse» al Sol, aunque es la Tierra la que se desplaza a su alrededor. Descartes asumió por ello que, dado que los sentidos nos engañan por atenta que sea nuestra inspección, la única intuición que merece tal nombre y que garantiza la inmediata verdad de lo intuido es aquella que se lleva a cabo con «los ojos» del entendimiento y no con los del cuerpo.

En su famosa definición de las *Reglas* Descartes entenderá por «intuición» «no el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos». Descartes ofrecerá algunos ejemplos de esta clase de conocimiento que no admite error posible: por intuición sabemos que el triángulo tiene tres líneas; por intuición sabemos que pensamos; por intuición sabemos inmediatamente que existimos. Se trata de los equivalentes

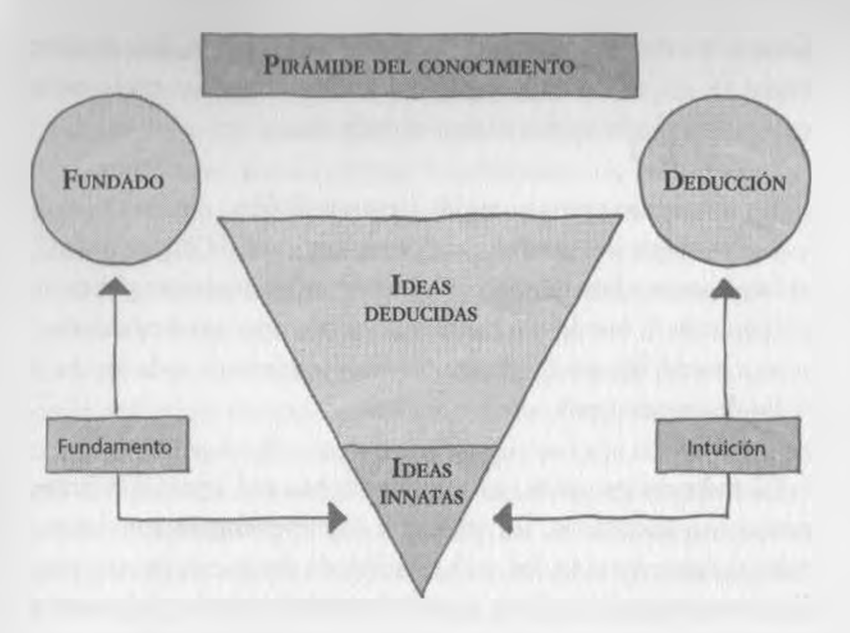
epistémicos a proposiciones como «el todo es igual a la suma de las partes», «entre dos puntos pasa una única línea recta» o «si a cantidades iguales sumamos cantidades iguales, las sumas resultantes también serán iguales», todos ellos ejemplos clásicos de axiomas en matemáticas. Ante intuiciones y axiomas, la mente reconoce de forma inmediata el carácter necesario de su verdad. Cualquier intento de demostración indirecta o mediata de esas verdades habrá de enredarse en vericuetos y meandros menos seguros y fiables que el acto intelectual por el que se nos revelan en la intuición.

Junto con la intuición, el otro acto intelectual que permite a las matemáticas avanzar de modo seguro en sus demostraciones es la *deducción*. Por deducción entendió Descartes «todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza». Frente al conocimiento intuitivo que, como vimos, es directo, inmediato y, por así decir, instantáneo, la deducción implica un proceso continuo, un movimiento mediato del espíritu, que avanza paso a paso conservando en cada uno de esos tránsitos la certeza acumulada en los pasos previos. Si viéramos la intuición como un destello que irrumpe en la mente acompañado de la certeza de su verdad, la deducción tendría que ver más bien con la fuerza de una cadena en la que cada uno de los eslabones está sólidamente aferrado al eslabón anterior. Y, como ocurre en la cadena, el proceso deductivo será tan sólido como lo sea el más débil de sus eslabones. Por ello, para asegurar la certeza del razonamiento deductivo bastará con que el vínculo que une a cada proposición con la anterior (a cada eslabón con el siguiente) resulte tan evidente como lo era la propia intuición. Así, en efecto, por larga que sea la cadena de razonamientos que emprendamos, tendremos siempre la garantía de que su certeza se conservará incólume: quien haya recorrido la demostración de un teorema matemático desde el principio hasta el final ha

de reconocer que la verdad demostrada al término del proceso no era inmediata, esto es, intuitivamente *evidente* desde el principio, pero comprobará igualmente que su *certeza* permanece constante a lo largo del proceso, siempre y cuando hayamos puesto cuidado en que el tránsito de cada momento con el siguiente se haga sin dejar espacio a nada más que a la certeza de la intuición. Deducir es, pues, el largo proceso que nos permite transitar *intuitivamente* de una verdad a la siguiente (razón por la que, en el fondo, como el propio Descartes asumía, la propia deducción puede ser reinterpretada como una suerte de intuición prolongada en el tiempo).

La deducción permite, pues, que, como Teseo, el pensamiento pueda salir del laberinto del saber siguiendo el hilo de Ariadna que le asegura la certeza. No importa ya lo complejo y tortuoso que sea el sendero que hayamos de recorrer. Quizá por el camino perdamos de vista la *evidencia* si la cadena de razones se hace tan larga que no podamos abrazar todo el proceso en un movimiento único del entendimiento, pero en todo caso conservaremos aún la *certeza* de nuestro conocimiento, porque habremos verificado que cada una de las transiciones se produjo en un movimiento que en su momento reveló su carácter intuitivo, inmediato, necesario. En esas dos fórmulas, intuición y deducción, se resume, pues, lo que el pensador interesado en el avance del saber debe imitar de la matemática: «Estos dos caminos son los más ciertos para la ciencia, y no deben admitirse más por parte del espíritu, sino que todos los demás deben ser rechazados como sospechosos y sujetos a error».

Con este exigente modelo jerárquico y arquitectónico del saber, Descartes legó para la historia de la filosofía posterior quizás el más claro ejemplo de lo que en la actualidad denominaríamos la «concepción fundamentista del conocimiento»: el conocimiento ha de entenderse como una compleja



El conocimiento para Descartes responde a la imagen de una pirámide invertida: un conjunto de ideas innatas, autoevidentes y necesarias, obtenidas por *intuición*, de las que es posible deducir todo el resto del conocimiento a través de la *deducción*.

construcción que, si aspira a estar sólidamente fundado, debe reposar sobre cimientos sólidos (las intuiciones), entendidas como un conjunto relativamente limitado de creencias básicas y autoevidentes (las naturalezas simples) que soportan y dan estabilidad al edificio. Por alta que sea la construcción, la solidez estará asegurada siempre y cuando la estructura del edificio —la que resiste *las cargas* y las trasmite a *los cimientos*: las inferencias deductivas— esté adecuadamente *distribuida*, esto es, descanse sobre los niveles previos del edificio con el mismo grado de seguridad (evidencia) que lo hacen los cimientos sobre el terreno.

Un método universal de conocimiento

La ampliación y generalización de este proceso, desvinculado ya de toda referencia a lo matemático, es lo que ofreció

Descartes como su propuesta de *método*. En la importante regla IV encontramos la primera caracterización en la obra cartesiana de en qué consiste el método:

> Entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz.

El método es, pues, una herramienta del entendimiento, como los andamios, las poleas y los engranajes son herramientas que ayudan los trabajos físicos de nuestros cuerpos. En esto, como dijo Descartes, el método «imita a las artes mecánicas», ahorrándonos esfuerzo y permitiendo llegar más lejos o más alto en nuestra búsqueda de conocimiento. Y así como gracias a poleas y palancas basta poca fuerza para mover y trasladar grandes pesos de un lugar a otro, del mismo modo, gracias al método solo bastará con estar dotado de una modesta inteligencia para hacer avanzar el saber, con tal de que se respeten escrupulosamente los pasos establecidos.

Así pues, las reglas del método aseguran, por un lado, la verdad de lo conocido y garantizan, por otro, la progresiva ampliación de esos conocimientos a territorios cada vez más ignotos y alejados de las certezas inmediatas. El trabajo que la mente tiene ante sí, por hercúleo que parezca, resulta ahora accesible y llevadero, pues no consiste en otra cosa que en avanzar de modo lento pero constante, dividiendo un proceso complejo en las partes más simples que lo componen y asegurando el tránsito ininterrumpido en «esas largas cadenas de razones simples y fáciles» de las que nos habló Descartes en la segunda parte del *Discurso del método*.

Para lograr esa *universalidad* que el método propone —esto es, para conseguir que un único método pueda hacer frente a *todos* los interrogantes que la ciencia busca despejar cualquiera que sea su objeto o naturaleza—, es preciso reducir la diversidad de esos problemas a una matriz común. En las *Reglas,* Descartes sugirió que la clave de esa reducción consiste en tratar siempre las dificultades que se han de enfrentar como cuestiones relativas al *orden* y la *medida.* Se trata de dos conceptos clave en las *Reglas* y de buena parte de la reflexión metodológica cartesiana. Será susceptible de tratamiento *metódico* todo aquello que se deje reconducir en esa dirección. La tarea, pues, consiste en intentar reformular los interrogantes de la investigación en un tipo de preguntas que permitan ofrecer respuestas ordenadas y mensurables, reduciendo el abigarrado conjunto de problemas científicos a un conjunto limitado de esquemas conmensurables. Así, asegurar un férreo *orden* en la investigación nos permitirá transitar de lo simple a lo complejo, de lo claro a lo oscuro, de lo cercano a lo lejano. Por su parte, reconducir problemas de orden cualitativo a indagaciones sobre la cantidad proporcionará al nuevo saber que se busca el rigor y la precisión con que la matemática permite tratar sus objetos.

Del pensamiento cualitativo al conocimiento cuantitativo

De eso tratará precisamente la famosa *mathesis universalis* (disciplina universal) de la que nos habla la regla IV de las *Reglas para la dirección del espíritu.* Allí confesó Descartes que lo que le permitió avanzar en los diversos campos de los que se había ocupado como científico era haber enfrentado los problemas desde una perspectiva común, la de una disciplina general que parte «de las cosas más sencillas y fáciles

y no pasa nunca a otras hasta no haber dejado nada que desear en las primeras». Esa *mathesis universalis* no debe ser confundida, pues, con la aritmética o la geometría, ni con la astronomía, la música, la óptica o la mecánica, por más que todas ellas se considerasen en tiempo de Descartes como partes de la matemática, en la medida en que tratan con números y figuras. Pero que el interés de Descartes desbordaba con mucho una ciencia limitada a «números» y «figuras» lo muestra el hecho de que el filósofo considerase mera «matemática vulgar» a este intento de unificación. Para Descartes había otros saberes más dignos de atención que la matemática y a ellos debía dirigirse la razón. Pero debía hacerlo con la seguridad con la que la mente humana trabaja en este campo.

Lo que Descartes buscaba, pues, era algo diferente y más ambicioso: enfocar el estudio de cualesquiera fenómenos de modo que *bajo la nueva manera de interrogar* aflorasen las *relaciones rigurosas y necesarias* que esos fenómenos mantienen entre sí. La *mathesis universalis* cartesiana no es, pues, un tipo de matemática, sino una disciplina globalizadora de carácter general «que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial». Todo lo que pueda someterse a esas determinaciones podrá ser objeto de esa *disciplina universal.*

La elaboración de esa *disciplina universal* constituye así un primer estadio en la búsqueda de un método general para la adquisición de conocimientos. En ella, el investigador se desentenderá de la naturaleza cualitativa de los objetos investigados (tanto da que sean «números, figuras, astros, sonidos o cualquier otro objeto») para centrarse en su dimensión puramente cuantitativa: en la posibilidad de encontrar entre sus elementos estrictas *razones* o *proporciones* que nos

permitan establecer relaciones mensurables entre sus partes con independencia de la materia sobre la que volquemos la investigación. Números y figuras no son en realidad lo relevante de esta nueva mirada que se busca: lo relevante es que solo transformando nuestros interrogantes científicos en preguntas sobre *magnitudes* podremos dar con una solución unificada.

Con ello, Descartes inauguraba un nuevo paradigma de conocimiento que sustituía el pensamiento analógico y antropomórfico —característico de buena parte de la ciencia griega y el pensamiento medieval— por un pensamiento basado en el hallazgo de *esquemas de identidad*. Para conocer no bastará ya con buscar semejanzas y extraer conclusiones a partir de analogías parciales entre objetos. Descartes consideraba que el razonamiento analógico proporciona, todo lo más, conclusiones probables e hipótesis verosímiles, pero no certeza. La mera búsqueda de semejanzas entre objetos implicaba una irreductible vaguedad que no satisfacía los criterios que Descartes exigía al nuevo conocimiento que pretendía establecer. Dar cuenta de los fenómenos sobre la base de la existencia de formas sustanciales o simpatías y antipatías cósmicas —como aún era frecuente en la física renacentista de finales del siglo XVI y principios del XVII— tampoco permitía el control de la naturaleza a la que Descartes aspiraba. Explicar la ausencia de vacío diciendo que la naturaleza «tiene horror a él» o que los planetas orbitan porque se sienten «atraídos» por el Sol o que los cuerpos lanzados pierden su movimiento o *virtus motiva* (virtud móvil) como un hierro pierde el calor al retirarlo del fuego es una estrategia de investigación demasiado imprecisa como para esperar de ella resultados sólidos. Por eso las *Reglas* arrancan sus primeras líneas con una censura de la actitud de aquellos que «cuantas veces

reconocen alguna semejanza entre dos cosas, atribuyen a ambas, aun en aquello en que son diversas, lo que descubrieron ser verdad de una de ellas».

La comparación ha de hacerse, sí, pero buscando solo *proporciones entre magnitudes*. Hemos de abandonar el principio de la mera analogía para centrar nuestra búsqueda en estrictas identidades. En esto consiste «la parte principal de la industria humana»: «En reducir estas proporciones, de modo que se vea claramente la igualdad entre lo buscado y algo que sea conocido». El tipo de igualdad que se busca es, por tanto, solo aquella «que admite un más y un menos». En otras palabras: la indagación basada hasta ahora en cualidades ha de convertirse en una investigación a la búsqueda de relaciones entre magnitudes. Solo así la investigación permitirá que «conozcamos con precisión la verdad»:

> Quede, pues, ratificado y fijo que las cuestiones perfectamente determinadas apenas contienen dificultad alguna, aparte de aquella que consiste en llevar las proporciones a igualdades; y que todo aquello en que se encuentra tal dificultad, fácilmente puede y debe ser separado de todo otro objeto (regla XIV).

Esta reducción de lo físico a lo susceptible de medida estaba en el origen del intento de Descartes de convertir la materia en pura extensión geométrica, otro asunto clave de la filosofía cartesiana que ya aparece sugerido en las *Reglas para la dirección del espíritu*. Si el de la filosofía griega y medieval era un mundo habitado por una diversidad de objetos ontológicamente diferentes (agua, fuego, aire, tierra y éter), dotados de propiedades y movimientos diversos e irreductibles, el universo físico cartesiano, en razón de esta necesidad de eliminar de él lo puramente cualitativo, pasará a estar

presidido por un solo tipo de sustancia: la materia (limitada, por su parte, a un solo tipo de movimiento: el inercial).

Esta materia no tendrá ahora otros atributos que aquellos que permitan un tratamiento del objeto en términos de sus propiedades métricas: la extensión (longitud, anchura, profundidad), la figura (líneas, superficies, volúmenes), la gravedad (peso), el movimiento (proporción entre espacio y tiempo), etc. No importa ya *de qué esté hecho* el objeto, sino que sus partes puedan ser reducidas a unidad o a una suma de ellas. Una vez logrado eso, el requisito que el método impone de proceder por un estricto *orden* será ya una tarea sencilla. Bastará con *numerar* y *medir*, dos procedimientos que manifiestan su continuidad con las operaciones de *síntesis* y *análisis* (cuarta y tercera regla respectivamente del método, según el *Discurso del método*). En efecto, según Descartes puso de manifiesto en la regla XIV, numerar no es otra cosa que ir añadiendo unidades hasta recorrer el objeto en su totalidad (y, como la síntesis, es un proceder que va, por tanto, de la parte al todo), mientras que medir consiste en determinar cuántas unidades están incluidas y distribuidas en el todo (y, como el análisis, es una operación que va del todo a la parte). Lo mismo ocurre con las explicaciones que involucran la relación causa-efecto (regla XIII). También aquí el orden puede mantenerse sin dificultad, con tal de que mantengamos la serie que va de la causa a los efectos (síntesis) o de los efectos a las causas (análisis). De modo semejante, las operaciones aritméticas de adición y sustracción son asimilables a las operaciones de síntesis y análisis (regla XVIII), puesto que sumar no es otra cosa que reunir en una sola magnitud las distintas partes de las que algo consta (síntesis), mientras que restar es descubrir lo que queda cuando al todo le retiramos una de las partes (análisis).

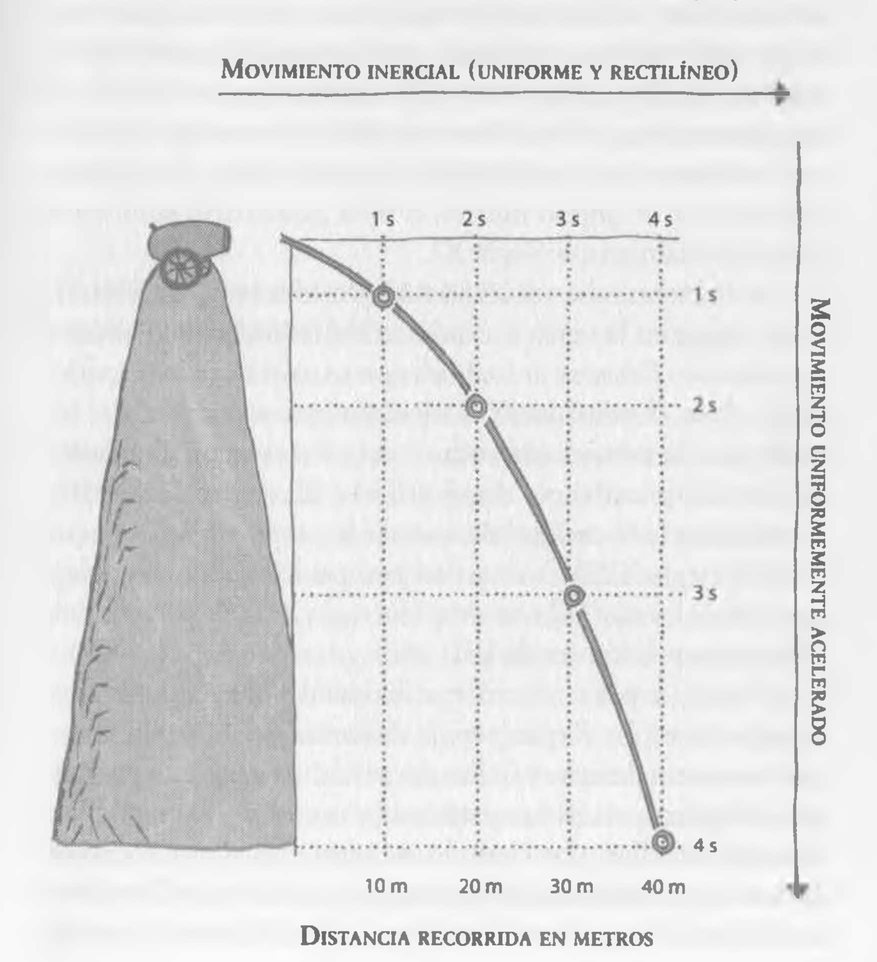
EL SECRETO LENGUAJE DE LA NATURALEZA: EL MOVIMIENTO DE LOS PROYECTILES

La explicación del fenómeno de caída libre de los cuerpos fue un campo de batalla entre los partidarios de la física aristotélico-escolástica y los creadores de la nueva física, entre los que se encontraban Descartes y Galileo. Para Descartes, este tipo de problemas constituyó un ejemplo fundamental de su disciplina instrumental, la *mathesis universalis*, que demostraba la posibilidad de matematizar todo tipo de fenómenos naturales en busca de un conocimiento veraz y útil acerca de los mismos. Para la filosofía antigua y medieval, los cuerpos caían a causa de una tendencia al movimiento inscrita en la propia naturaleza de ciertos elementos llamados «pesados» (como la tierra o el agua): caer perpendicularmente al suelo era su movimiento natural. La explicación de ese movimiento se basaba en que tales cuerpos tenían una cualidad (la pesantez o gravedad) que les impulsaba naturalmente a buscar el centro del universo, su lugar natural, en el que descansaban una vez lo hubieran alcanzado. Pero en el caso de los proyectiles era necesario explicar por qué cuando el cuerpo perdía contacto con el motor (la mano que lanza la piedra, el cañón que dispara la bala) ese cuerpo seguía moviéndose durante un tiempo con una trayectoria horizontal, y no con la vertical descendente que se le suponía a su naturaleza.

De lo cualitativo a lo cuantitativo

Galileo logró explicar ese movimiento por medio del método del análisis-síntesis (también empleado por Descartes). Consiguió además dar una explicación cuantitativa y matemática de dicho movimiento, algo considerado impensable desde las coordenadas físicas aristotélicas. Para ello, Galileo descompuso (análisis) el movimiento de un proyectil en dos trazados: uno vertical y uniformemente acelerado (que corresponde a la ley de caída de los graves), y otro horizontal uniforme y rectilíneo (que corresponde al principio de inercia, del que ofreció una primera versión pero que solo Descartes en *El Mundo o Tratado de la luz* formuló de modo definitivo). La trayectoria de un cuerpo sometido a estos dos movimientos (uno, vertical y acelerado; el otro, rectilíneo y uniforme)

describe una curva precisa, la parábola, cuya ecuación puede fijarse con exactitud tras el desarrollo de la geometría analítica impulsada por Descartes. Así pues, podemos explicar el movimiento analíticamente desde los efectos a las causas (es decir, del movimiento real a los movimientos inercial y de caída de los graves) o sintéticamente (de las causas a los efectos). En ambos casos se lograba la exigencia cartesiana de reducir a magnitudes calculables el problema tratado, en este caso el movimiento de los proyectiles.



Como se ve, pues, junto a la certeza de la intuición, uno de los elementos clave del método no consiste sino en organizar *con orden* la investigación que tengamos entre manos, sea esta del tipo que sea. Las dimensiones o aspectos en que podemos considerar el orden que preside el objeto de estudio son muchos. En ese sentido, el orden que el método requiere es variado y plural y ni siquiera se exige que se dé realmente en el objeto tal y como la mente lo piensa. En algunos casos, el orden y la conexión de las ideas dará cuenta de un orden y una conexión existentes entre las cosas. Pero el propio Descartes reconoció que, a veces, el orden hallado será resultado «del capricho de nuestra mente». Incluso en esos casos cabe conducirse con método, pues este «no suele ser otra cosa que la observación constante del orden, bien existente en el objeto mismo, o bien producido sutilmente por el pensamiento» (regla X).

Con lo dicho cabe ver cómo todos los elementos que aparecerán luego en la versión canónica del método que hallamos en el famoso *Discurso del método* se encuentran ya anticipados —e incluso en ocasiones tratados con mayor pormenor— en las *Reglas*: la certeza como clave del conocimiento (regla II), la claridad y evidencia como criterio de verdad (regla III), el análisis o la necesidad de reducir lo complejo a sus partes simples (regla XIII), la síntesis o composición de lo complejo a partir de las naturalezas simples (regla XII), la importancia de la enumeración (regla VII), etc.

Además, a pesar de su condición de obra temprana e inacabada, en las *Reglas para la dirección del espíritu* encontramos seminalmente huellas de muchos temas que presidirán la futura metafísica cartesiana y no solo los de su metodología. En ellas, por ejemplo, se ofrece ya algún atisbo de la ontología dualista y la rigurosa separación que Descartes establecería después entre cuerpo y alma («entiendo, luego

tengo un alma distinta del cuerpo»); también encontramos anticipaciones de la idea expresada luego en la tercera de las *Meditaciones metafísicas*, según la cual cabe deducir la existencia de Dios de la propia existencia («existo, luego Dios existe») o la importancia de la duda como método para asentar alguna clase de certeza («si Sócrates dice que duda de todo, de aquí se sigue necesariamente que sabe al menos esto: que duda»).

Todas ellas son ideas que anticipan ejes centrales que reaparecerán una y otra vez, cada vez más pulidos y depurados, en las obras maduras de Descartes. Por todo ello cabe ver las *Reglas* como una obra decisiva para comprender el devenir del pensamiento cartesiano: en ellas está sugerido casi por completo el embrión de la obra madura de Descartes.

UN MÉTODO PARA DIRIGIR LA RAZÓN E INVESTIGAR LA VERDAD

En 1628 Descartes se instaló en Holanda, donde, con alguna interrupción esporádica, permanecería durante más de veinte años. Se retiró allí a la búsqueda de la tranquilidad que le permitiera concentrarse en sus estudios. De hecho, entre la redacción de las últimas reglas (aproximadamente 1628) y la publicación del *Discurso del método* (1637), llevó a cabo una intensa labor de investigación científica sobre los más variados temas: en 1628 informaba por carta a Beeckman de que había avanzado en aritmética y geometría, y que su álgebra estaba completa; en 1629 comenzó a redactar *Los meteoros*; en 1632 estaba trabajando en los problemas ópticos que le llevarían a enunciar por primera vez las leyes de la reflexión y refracción de la luz, y que aparecieron más tarde en *La dióptrica*; para 1633 tenía acabada la redacción de *El Mun-*

do o Tratado de la luz, de la que el *Tratado del hombre*, que se publicaría póstumamente, debería haber sido una parte. Todo esto al tiempo que se dedicaba a redactar un «tratado de metafísica» sobre el que volvería de forma intermitente a partir de 1630 y que es el embrión de las futuras *Meditaciones metafísicas* (1641).

Hasta la aparición del *Discurso del método* en 1637, Descartes no había publicado ninguna de esas investigaciones. No obstante, su prestigio como científico comenzaba a extenderse por toda Europa gracias a la abundante correspondencia que mantenía con los sabios y filósofos más importantes de la época. Entre estos corresponsales era especialmente importante la figura de Marin Mersenne, teólogo, matemático, teórico musical y sacerdote próximo a los jesuitas, a quien es probable que Descartes conociera en el colegio de La Flèche, donde ambos estudiaron con algunos años de diferencia (Mersenne era ocho años mayor). Gracias a Mersenne, la comunidad científica de la época estaba al tanto de los avances realizados por Descartes en sus investigaciones. El *Discurso del método* fue, pues, la carta de presentación del pensador ante su época. Y sin duda se trató de una puesta en escena impresionante: el filósofo francés había dado a las prensas una de las obras inmortales de la historia de la filosofía. Sabedor del interés que despertaba su método y consciente de las expectativas que su trabajo había levantado, publicó un libro que son muchos libros a la vez.

Juzgar correctamente y distinguir lo verdadero de lo falso es lo que se entiende por razón.

DISCURSO DEL MÉTODO

De entrada, el *Discurso del método* se presenta a modo de prólogo de tres de las ciencias que Descartes había logrado desarrollar con ayuda del propio método: *La geometría*,

La dióptrica y *Los meteoros*. Pero el *Discurso* es mucho más que un preámbulo metodológico a las ciencias que lo acompañan. Dividido en seis partes, en la primera encontramos una suerte de autobiografía intelectual que no puede ocultar su ánimo justificatorio y ejemplarizante: Descartes presentó su vida hasta esa fecha como un compromiso radical con el proyecto de apartar por un momento todo el saber recibido, establecer un nuevo comienzo y «analizar todo según *su* razón» para «aprender a distinguir lo verdadero de lo falso con la finalidad de ver claro en *sus* acciones y de avanzar con seguridad en esta vida». En su segunda parte hallamos el destilado en que el filósofo resumió el contenido de las *Reglas para la dirección del espíritu*: las famosas cuatro reglas a las que más adelante nos referiremos. Pero en su tercera parte, el *Discurso* también ofrece una primera aproximación a la moral cartesiana (por más que el propio Descartes considerase que se trataba de una «moral por provisión», a la espera de fundar la definitiva una vez asentados los cimientos del saber). En el *Discurso* también encontramos un anticipo de los fundamentos metafísicos en los que descansa todo el sistema cartesiano, en una suerte de resumen de las futuras *Meditaciones metafísicas* (en su cuarta parte). En la quinta parte, Descartes ofreció un resumen de *El Mundo o Tratado de la luz*, acabado en 1633, pero que el autor prefirió no hacer público, tras conocer la condena a Galileo. Es en esa sección donde el pensador desarrolló de modo abreviado su filosofía de la naturaleza y las leyes que la rigen, con el propósito de explicarlo todo: desde la naturaleza y propiedades de la luz hasta la fisiología animal; desde el movimiento del Sol, los planetas y las estrellas hasta la geología de la Tierra; desde la descripción de las plantas y el fuego hasta la interpretación mecanicista del cuerpo animal y humano. Finalmente, el *Discurso* se cierra en su sexta y última parte

con una defensa de los progresos que para el bienestar humano y el interés general de la sociedad se derivarían de la adopción de los principios cartesianos. En una difusa pero no disimulada apelación a que los poderes públicos o privados provean de los recursos necesarios para llevar adelante las investigaciones necesarias, Descartes presentó su filosofía como un gran proyecto de investigación unificado con la promesa de rendimientos prácticos en el terreno de la tecnología o la salud, y orientado en último término a procurar «el bien general de todos los hombres».

Como se ve, pues, el propósito del *Discurso del método* desborda las cuestiones meramente metodológicas para convertirse en un intento por parte de Descartes de presentarse ante sus contemporáneos como alguien capaz de llevar adelante la profunda reforma del saber que la época necesitaba. El pensador aspiraba a liderar un nuevo modo de hacer filosofía y una nueva manera de entender el trabajo científico, y el *Discurso* fue su propósito de persuadir a la comunidad académica —pero también a la sociedad civil de su tiempo— de que en su filosofía se encerraba una apuesta de progreso científico, intelectual y tecnológico que valía la pena apoyar.

Los cuatro preceptos del método

De todo el *Discurso*, si alguna de sus partes ha llegado a hacerse célebre es aquella en la que Descartes resumió las reglas de su método. Es allí, en la segunda parte, donde encontramos los famosos cuatro preceptos que han dado forma a lo que la posteridad asocia —de un modo un tanto simplificador— con el método cartesiano. El filósofo presentó así esos cuatro preceptos:

El primero consistía en no admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal. Es decir, con todo cuidado debía evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo exigía que dividiese cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente.

El tercero requería conducir por orden mis reflexiones comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo inclusive un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros.

Según el último de estos preceptos debería realizar recuentos tan completos y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada.

Como se ve, se trata de un apretado resumen de las ideas que Descartes desarrolló con mayor detenimiento en las *Reglas*. El primer precepto es quizás el más importante, pues sienta la *evidencia* como criterio de la verdad. En esa identidad que Descartes estableció entre certeza (subjetiva) y verdad (objetiva) se hace visible la importancia que a partir de entonces adquirió el sujeto como nueva coordenada desde la que debía llevarse a cabo toda investigación de la verdad en la Modernidad. El saber que aspire a gozar del más alto reconocimiento ha de ser aquel que se funde en la certeza, una certeza cuyos signos serán ahora la *claridad* y la *distinción*. Será aceptado como verdadero solo aquello que se presente ante nuestra atenta mirada como tal, con independencia del apoyo que la tradición o el peso de la autoridad le haya confe-

rido hasta ahora. La propia razón se convierte así en el único tribunal capaz de sancionar la verdad de una idea: será verdadero todo lo que resulte evidente a una inspección atenta de la mente.

Pero, si bien de acuerdo con el nuevo criterio de verdad todo lo evidente habrá de ser verdadero, la conversa no es igualmente cierta: no todo lo verdadero resulta evidente. Precisamente por ello —porque el campo de la verdad no se agota en el campo de lo que resulta inmediatamente evidente— es preciso ayudarse del resto de las tres reglas que ofreció Descartes: justamente para tornar *evidente* lo *verdadero*. De ahí la segunda de las reglas, la del *análisis*. De acuerdo con esta regla, se tratará de dividir los problemas complejos en sus componentes más simples; descomponer los objetos o las ideas en sus elementos constituyentes para poder buscar las «primeras nociones» de las cosas —aquellas que se dejan atrapar por medio de la intuición— o para descubrir cómo dependen los efectos de sus causas. De ese modo, enfrentando la mente gracias al análisis a esa suerte de «átomos de verdad» que son las nociones primitivas, las verdades primarias o las naturalezas simples a las que ha de conducirnos el análisis, será posible volver a asegurar esa identificación entre verdad y certeza, pues como nos había dicho Descartes en las *Reglas*: «Cuando es clara y simple, no hay necesidad de ninguna ayuda del arte, sino de la luz natural sola para intuir la verdad».

El tercero de los preceptos es el de la *síntesis*: se trata ahora de reconstruir la cadena de relaciones entre esos elementos analizados y demostrar su vínculo mutuo desde lo más simple a lo más complejo. Si la regla del análisis nos ofrece el orden que subyace detrás del *descubrimiento* de la verdad, la síntesis o composición nos ofrece *el orden de su exposición*, a saber, la demostración de esa verdad al modo de «esas largas cadenas de razones simples y fáciles, por medio de las cuales

generalmente los geómetras llegan a alcanzar las demostraciones más difíciles». Es en este momento cuando el orden se hace imprescindible: cuando el paso de un eslabón a otro ha de asegurar que el tránsito en la cadena de conocimientos se produce con la misma certeza que reconocemos en la intuición.

Y para garantizar que esa certeza se mantiene a lo largo de todo el movimiento es preciso el último de los preceptos, la enumeración: recorrer una y otra vez la cadena comprobando la fortaleza de sus enlaces. Con esta última regla lo que se busca es garantizar y asegurar la continuidad del proceso demostrativo y evitar los saltos o las lagunas. Así pues, la cuarta regla ofrece un mecanismo de control ante las deficiencias de la memoria en procesos demostrativos largos y complejos. Una vez más, como deja claro Descartes —en este caso en las *Reglas*—, su objetivo es asegurar la certeza: se trata de recorrer el proceso «varias veces con un movimiento continuo del pensamiento, que intuya cada cosa y al mismo tiempo pase a otras, hasta que haya aprendido a pasar tan rápidamente de la primera a la última que, no dejando casi ningún papel a la memoria, parezca que intuyo el todo de una vez».

En estas cuatro máximas se resume la esencia del método cartesiano. Para quien recorra las sofisticadas demostraciones que Descartes lleva a cabo en su *Geometría* o para quien intente seguir los razonamientos de su *Dióptrica* en torno al comportamiento de la luz, apenas le será posible comprender cómo tan complejas ciencias pueden derivarse de la mera aplicación de estos cuatro preceptos tan esquemáticos. La razón puede ser que —como explicó a su amigo el físico y matemático holandés Christiaan Huygens— en el *Discurso del método* Descartes no se proponía «enseñar el método, sino solo hablar de él». Por eso su título fue el de *Discurso del método* y no el de *Tratado del método.*

Sin duda, este carácter generalista del *Discurso* y este intento de dirigirse a un auditorio mucho más amplio y variado que el de los meros eruditos de la época, hacen que desde el punto de vista de su contenido la obra sea mucho más insatisfactoria que el resto de la producción cartesiana. Pero a cambio en ella encontramos de algún modo el resumen de todo el proyecto cartesiano, el panorama completo de lo que su reforma acarreaba: un cambio en la actitud personal hacia el saber (primera parte), una lógica (segunda parte), una moral (tercera parte), una metafísica (cuarta parte), una filosofía de la ciencia (quinta parte) y un llamamiento de apoyo público a su causa (sexta parte). Probablemente la ambición que se encierra en ese puñado de páginas sea una debilidad del *Discurso del método* para quien persiga entrar en los detalles de su propuesta. Pero es esa ambición divulgativa la que se convierte en su mayor fortaleza y lo que hace del *Discurso* uno de los grandes clásicos de la historia de la filosofía occidental.

Capítulo 2

DESCARTES, PADRE DEL RACIONALISMO MODERNO

La filosofía de Descartes, por su apuesta decidida por la razón frente a los sentidos como fuente última de todo conocimiento, se sitúa como la voz más poderosa del racionalismo moderno.

A finales de 1628 Descartes estableció su residencia en los Países Bajos buscando el sosiego y la tranquilidad que le permitieran centrarse en sus investigaciones. A partir de ese momento, pasaría los siguientes veinte años de su vida en Holanda, un país que sería su hogar hasta 1649, cuando la reina Cristina de Suecia lo invitó a la corte en Estocolmo. Durante esos años, Descartes volvió en tres ocasiones a Francia en visitas breves (1644, 1647 y 1648) pero su residencia siempre se mantuvo en territorio holandés, si bien con cambios de localidad cada pocos años, en un periplo que lo llevaría a diversas ciudades: Franeker, Ámsterdam, Deventer, Utrecht, Leiden, Alcmaer, Santpoort, Endegeest y, desde 1643, Egmond.

En 1635, en Deventer, el filósofo fue padre de una niña, Francine, fruto de su relación con Hélène Jans, una de las criadas de la casa en la que se hospedaba. Descartes y Hélène nunca se casaron (de hecho, Hélène contraería matrimonio con otro hombre en 1644), pero convivieron bajo el mismo techo durante más de un año y tras su separación mantuvieron contacto epistolar. Sabemos que el propio Descartes

sirvió como testigo del contrato de matrimonio de Hélène y su marido, y hasta le hizo entrega de una generosa cantidad con ocasión de su boda. La minuciosidad con que el autor del *Discurso del método* consignaba sus asuntos nos permite saber incluso que su hija Francine fue concebida en Ámsterdam, el domingo 15 de octubre de 1634. Descartes reconoció a Francine sin darle no obstante sus apellidos. Se hizo cargo de los gastos de su manutención y tuvo intención de ofrecerle los medios que le garantizaran una esmerada educación, algo que no fue posible: la joven Francine murió en 1641 a causa de la escarlatina.

Al margen de ese amargo episodio que afectó profundamente a Descartes (la muerte de Francine supuso, según su primer biógrafo, Baillet, «la pena más grande que había sentido en toda su vida»), la vida de Descartes en Holanda debió de transcurrir más o menos como la recuerda Plemp, un médico católico con el que Descartes trabó contacto en Ámsterdam:

> Ignorado por todos, Descartes se escondía en la casa de un comerciante de trapos [...]. Lo he visto muy a menudo y siempre he encontrado a un hombre que no leía libros y no poseía ninguno, dedicado a sus investigaciones solitarias y confiándolas al papel, algunas veces disecando animales.

En definitiva, Descartes parecía haber encontrado en Holanda el lugar donde hacer realidad la divisa que abrazara en su juventud: «Avanzo enmascarado» (*Larvatus prodeo*). En una carta de 1638 confesó abiertamente a Mersenne las razones de su retiro holandés:

> Para decirlo entre nosotros, nada era más contrario a mis proyectos que el ambiente de París a causa de las infinitas distracciones que no se pueden evitar. Hasta que pueda vivir

a mi manera, me quedaré siempre en el campo, en un lugar en donde no pueda ser molestado por las visitas de mis vecinos como aquí, ahora, en un ángulo de la Holanda del Norte. Esta es la única razón que me ha hecho preferir este país al mío; y ahora me he habituado aquí de tal forma, que no tengo ningún deseo de cambiarlo.

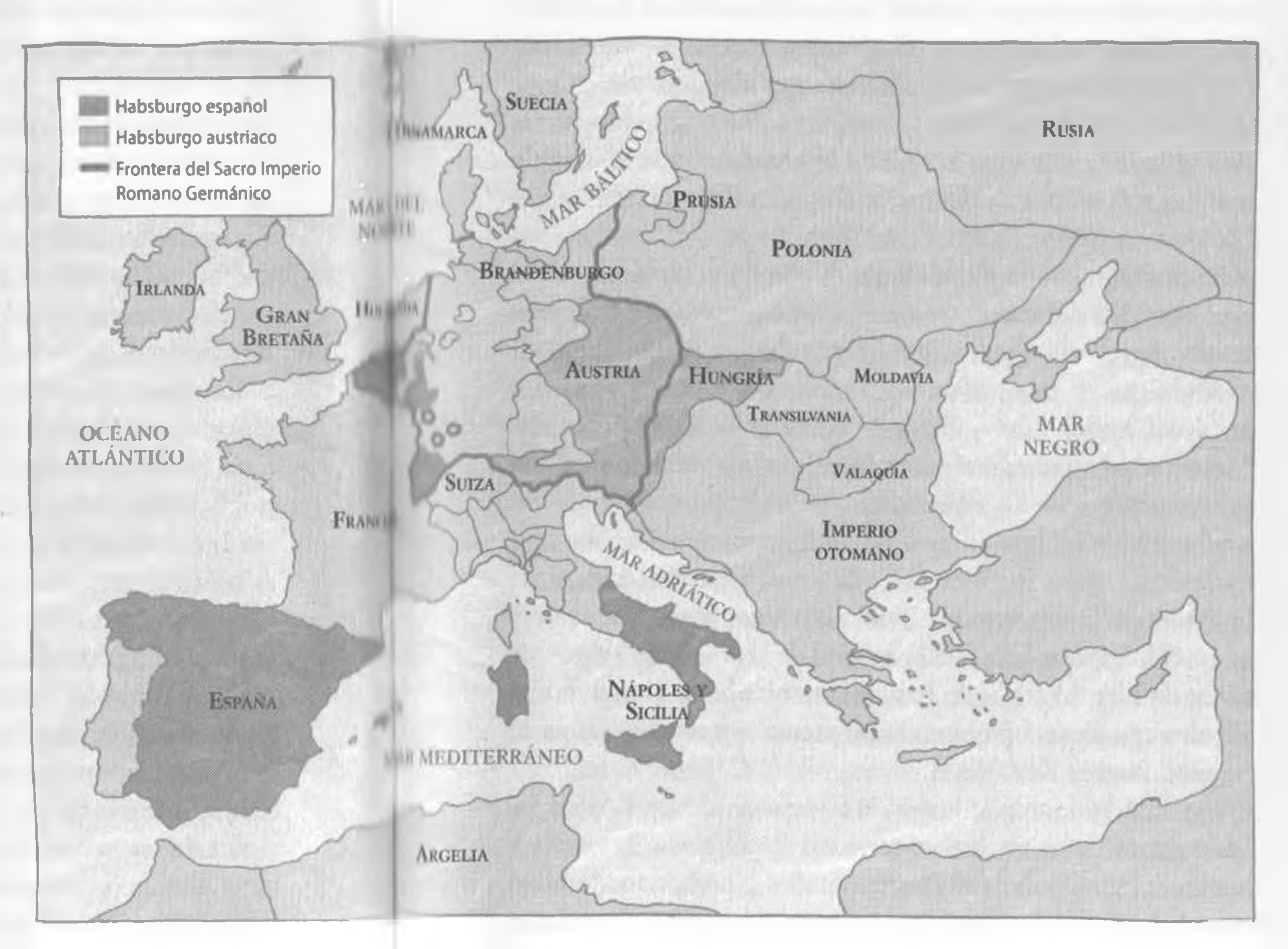
La vida de Descartes en Holanda transcurría entre una intensa dedicación a la investigación y al estudio, una abundante correspondencia con algunos de los mejores científicos e intelectuales de la época, y el disfrute de la libertad y el reposo que siempre tuvo como los bienes más deseables. Con ello lograba poner en práctica aquel ideal de vida que en la tercera parte de su *Discurso del método* había defendido como la mejor ocupación a la que un hombre podía dedicarse: «Emplear toda *su* vida en cultivar *su* razón y avanzar tanto como pudiese en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que *se* había prescrito».

Esa tranquilidad y dedicación solitaria al estudio, no obstante, se vio alterada tras la publicación del *Discurso del método* en 1637. A partir de entonces se produjo el despegue público definitivo de la filosofía cartesiana, pero con ello también surgirían las enconadas polémicas que arrancaron al filósofo del sosiego y la tranquilidad que tanto se había afanado en proteger.

La primera de ellas tuvo como adversarios a los jesuitas, quienes en 1640 y dirigidos por el Padre Bourdin desarrollaron en París una discusión a propósito de *La dióptrica* en la que señalaron algunas críticas a las ideas cartesianas. Descartes, informado por Mersenne de la discusión, temió que esas críticas —que luego Bourdin ampliaría a su metafísica— fueran un ataque orquestado por la propia Compañía de Jesús a su filosofía y respondió con el envío de una agresi-

DE SOLDADO A FILÓSOFO

La guerra de los treinta años se desarrolló entre 1618 y 1648 en la Europa Central. Su inicio estuvo provocado por el levantamiento de la región protestante de Bohemia, que fue duramente reprimido por el emperador católico Fernando II de Habsburgo. De este modo, el conflicto comenzó como una guerra de religión en el seno del Sacro Imperio Romano Germánico. A partir de este estallido inicial, las diversas potencias europeas se alinearon en uno u otro bando; así, por ejemplo, España apoyó los ejércitos católicos, mientras que Dinamarca y Suecia se pusieron del lado de los protestantes alemanes. Sin embargo, el enfrentamiento religioso poco a poco fue derivando hacia una lucha por la hegemonía y el poder en el tablero europeo, en la que las diferentes potencias pugnaban por imponerse a sus rivales tradicionales; de este modo, Francia, a pesar de ser católica, se alineó en contra de los Habsburgo. En las primeras etapas del conflicto fueron numerosas las victorias católicas, pero cuando Suecia entró en la guerra la situación dio un vuelco, sucediéndose a partir de ese momento los triunfos protestantes. Tras treinta años de lucha, en 1648 se firmó la Paz de Westfalia, que certificó los cambios en la distribución del poder en Europa, la disgregación del Sacro Imperio Romano Germánico y la pujanza de los Estados absolutistas, aunque no resolvió los problemas evidenciados por el conflicto. La guerra de los treinta años, en la que proliferaron las tropas mercenarias, se vio acompañada de hambrunas y plagas, y fue de una virulencia especialmente devastadora. Descartes estuvo enrolado, quizá como ingeniero militar, en diferentes ejércitos a lo largo de aquella guerra interminable. Tal y como él mismo cuenta en el *Discurso del método*, un día que se ha datado como el 10 de noviembre de 1619 regresaba de la coronación del emperador para reincorporarse a su unidad cuando la llegada del invierno le obligó a hacer un alto en el camino. Aquella noche sin distracciones y «encerrado junto a una estufa» Descartes percibió en sueños su vocación filosófica e ideó las líneas maestras del método que desarrollaría más adelante.



va carta al superior de Bourdin, el Padre Dinet, quejándose del amargo trato recibido: «De un religioso» —dice en ella Descartes— «habría esperado encontrar algo que aprender, razonamientos profundos e inteligencia [...]; pero en lugar de ello he encontrado una agudeza de intelecto más propia de un albañil que de un jesuita». La prudencia de Dinet, que no respondió a la carta pública de Descartes, evitó que la polémica fuera a mayores, pero dejó al filósofo la clara impresión de que los jesuitas con los que había estudiado en La Flèche no iban a ser el apoyo que en algún momento creyó que serían para la difusión de sus ideas.

El *Discurso* permitió que las ideas científicas y filosóficas de Descartes, a las que solo habían tenido acceso el círculo más íntimo y selecto de sus corresponsales, pasaran a gozar de una progresiva visibilidad tanto en Francia (gracias al incansable apoyo de Mersenne) como en Holanda, donde Descartes comenzaba a tener un pequeño pero influyente círculo de discípulos que empezaban a ocupar puestos académicos en instituciones dominadas hasta entonces por la filosofía escolástica. En la universidad, uno de esos defensores fue su amigo y discípulo Henri Régnier (o Reneri), quien primero en Deventer y luego en Utrecht había ido introduciendo en las aulas el pensamiento científico-natural cartesiano. Pero Régnier evitó la confrontación directa de las ideas de Descartes con el omnipresente legado aristotélico que dominaba la filosofía natural de la academia, algo que no haría Henri Le Roy (o Regius), otro de los entusiastas discípulos que cosechó el pensador francés gracias a las clases impartidas por Régnier.

Fue precisamente la impetuosa defensa de Le Roy de las ideas cartesianas en la Universidad de Utrecht lo que comenzó a hacer sonar las alarmas en los sectores académicos más conservadores, temerosos de que Utrecht se convirtie-

ra en un bastión de la nueva filosofía. Ya en 1639 se podía alcanzar a ver la importancia que comenzaban a cobrar las ideas cartesianas. Por ejemplo, el elogio fúnebre que se llevó a cabo por la temprana muerte de Régnier, fue en realidad un panegírico a Descartes, quien fue presentado ante la comunidad académica como el «único Arquímedes de nuestro siglo, Atlante del universo, confidente de la naturaleza». Tantos halagos despertaron la desconfianza del profesor de teología y de hebreo Voet (o Voetius), que movería los hilos de su influencia para conseguir que, en clara referencia a Descartes, se prohibiera enseñar en Utrecht las ideas que atacasen las bases de la filosofía tradicional.

Pero la polémica con Voet se radicalizaría unos años más tarde con ocasión de la publicación de las *Meditaciones metafísicas*. La separación radical que Descartes estableció allí entre alma y cuerpo fue defendida por su discípulo Le Roy —médico de formación y poco sensible a las sutilezas metafísicas y teológicas— de un modo torpe y peligroso desde el punto de vista de la ortodoxia cristiana. Además, Voet aprovechó la famosa duda hiperbólica de la que Descartes hacía uso como estrategia argumental en las *Meditaciones,* para contraatacar con una acusación de escepticismo que se sumaba a las de ateísmo que ya había deslizado arteramente en 1639.

En la dura polémica con Voet, los argumentos filosóficos dejaron incluso paso a los personales. Voet acusó a Descartes de «tener hijos naturales», en referencia a Francine, a lo que Descartes —que nunca se esforzó en ocultar su paternidad a pesar de la discreción con que el filósofo llevaba su vida privada— respondería en su defensa que entre sus compromisos nunca había estado el voto de castidad «ni había pretendido pasar por más formal que los demás». Descartes se permitió incluso ironizar sobre cómo alguien

como Voet, pastor protestante que defendía el fin del celibato para los pastores reformados, reclamara de un laico una castidad que ni siquiera exigía del clero.

Tras un duro intercambio de panfletos anticartesianos y contrarréplicas del propio Descartes —con la *Epístola a Voet* como documento culminante de la polémica— y otros textos de sus allegados, en 1645 la Universidad de Utrecht prohibiría la venta de cualquier texto a favor o en contra de Descartes. Algo parecido ocurrió también en la Universidad de Leiden, donde el francés comenzaba a tener relevantes discípulos. Los debates que suscitaba la nueva filosofía eran tan intensos entre estudiantes y profesores que las defensas de las tesis se convirtieron en agrias y violentas disputas que obligaron a intervenir a las autoridades académicas. El tono de las discusiones alcanzó tal volumen que en 1648 la Universidad de Leiden se vio obligada a suspender la enseñanza de metafísica de un signo u otro, convertida esta vez de modo casi literal en un «campo de batalla». Ni siquiera eso logró que las disputas se apaciguasen. Descartes vivió todas esas polémicas con impaciencia y creciente irritación. Una irritación que se convertiría además en decepción, cuando en 1645 se produjo la ruptura con Le Roy, el que había sido su entusiasmado discípulo en Utrecht.

Pero lo que todas esas polémicas venían a mostrar era la fuerza con la que la filosofía cartesiana había irrumpido en el horizonte del pensamiento de la época. En apenas una década desde la publicación del *Discurso*, Descartes y su filosofía se habían convertido —se estuviera a favor o en contra de ella— en un referente inexcusable del debate filosófico y científico. Descartes comenzaba a destacar como la cabeza visible de uno de los bandos que dominaría el debate intelectual de la época.

EL RACIONALISMO CARTESIANO

Una simplificación muy extendida —cuya verdad general no puede ser negada pero que es necesario matizar cuidadosamente— explica este largo período de la filosofía moderna que abrió la figura de Descartes como el desarrollo de tres corrientes o movimientos filosóficos claves: racionalismo, empirismo e idealismo trascendental. No se trata de negar esa organización temática y de autores, pero sí de constatar que esa perspectiva simplificada a veces oculta la extraordinaria riqueza y variedad que se esconde en el seno de esos movimientos, presentando como un decurso unificado lo que son polémicas y discusiones de enorme importancia y virulencia en el seno de cada una de tales tradiciones. Pero, ciertamente, en ese juego didáctico y simplificador no se falta a la verdad situando nombres como los de Descartes, Malebranche, Spinoza o Leibniz en el bando racionalista, o los de Bacon, Hobbes, Locke y Hume en el empirista. Esos dos modos de entender la función que correspondía a la razón y la experiencia en el diseño de las nuevas coordenadas filosóficas que inauguraban la época, se enfrentaron durante dos siglos, hasta la culminación de la filosofía moderna en esa suerte de síntesis unificadora que es el edificio crítico kantiano, del que las filosofías del idealismo de Fichte, Schelling y Hegel pueden considerarse sus corolarios tardíos.

> Con Descartes ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, como el navegante después de una travesía: «¡Tierra!».
>
> HEGEL

Tensiones y combates enfrentaron esos dos modos hermanados de entender la tarea de la filosofía, el racionalismo continental y el empirismo británico. Sin embargo, se dieron coordenadas comunes que permiten establecer entre

ellos una discontinuidad radical con el modo *premoderno* de enfrentar las cuestiones filosóficas. Con acentos diferentes, en uno y otro caso el objeto se desplazó desde los intereses teológicos que dominaron la filosofía medieval, a los nuevos intereses en torno al ser humano y la naturaleza que comenzaron a perseguir los pensadores modernos; una naturaleza que empezó a ser entendida como un complejo mecanismo de fuerzas y cuerpos en movimiento, cuya explicación —como amargamente se quejaba Pascal refiriéndose a Descartes— apenas necesitaba de Dios sino para dar el primer empujón que pusiera en marcha la máquina del mundo.

En esa lucha dialéctica que se desarrolló entre racionalismo y empirismo, a Descartes se le ha situado en la primera línea del campo racionalista. El optimismo que destila la obra del filósofo francés en torno a las posibilidades que se esconden agazapadas tras un uso metódico y sistemático de la luz natural de la razón, hablan a favor de esta caracterización como padre del racionalismo moderno. La confianza de Descartes en la potencia de la razón para descubrir la verdad era tal que en sus *Meditaciones metafísicas* afirmó que la diferencia entre el entendimiento humano y el divino consiste solo en la extensión de los conocimientos que ambos pueden alcanzar, pero no en la calidad de lo conocido: cuando la razón humana conoce con certeza —por ejemplo en las matemáticas, o en la intuición del «Pienso, luego existo»— su seguridad es comparable a la del entendimiento divino.

Muchos de los rasgos que veíamos en el capítulo anterior —la adopción de la matemática como canon del conocer humano, el ideal deductivo del conocimiento, el papel atribuido a la intuición intelectual, la consideración de ciertas ideas innatas inscritas en la mente a modo de «semillas de verdad» de las que puede la mente partir en sus deducciones, etc.—

RAZÓN FRENTE A EXPERIMENTACIÓN

Racionalismo y empirismo son las dos grandes corrientes que atraviesan la filosofía de los siglos XVII y XVIII y que el filósofo prusiano Immanuel Kant (1724-1804) intentará superar con su propuesta de un idealismo trascendental o, lo que es lo mismo, un realismo empírico. La insistencia de los racionalistas (cuyos máximos exponentes son Descartes, Spinoza y Leibniz) en la deducción, la intuición intelectual y el conocimiento *a priori* que tiene como modelo el canon que ofrece la matemática se opone al peso que para los segundos (Hobbes, Locke, Berkeley y Hume) tiene la inducción y la experiencia (bajo la forma de sensaciones, percepciones o impresiones) en la obtención del conocimiento. Racionalismo y empirismo constituyen no tanto dos escuelas sino más bien dos sensibilidades o dos talantes filosóficos que pueden rastrearse a lo largo de toda la historia del pensamiento. De hecho, los modos de hacer filosofía que instauran ambas tradiciones se conservan aún bajo la distinción de estilo de filosofar que hoy separa la filosofía continental de la filosofía analítica.



	Empirismo	Racionalismo
Fuente de conocimiento	Experiencia	Razón
Métodos de conocimiento	Observación Inducción Análisis de hechos	Deducción
Ideal de ciencia	Ciencias naturales	Matemática
Contexto	Inglaterra (siglos XVII y XVIII)	Europa occidental (siglo XVII)

son planteamientos que reaparecerán una y otra vez en la tradición racionalista continental.

Pero, ¿qué significa exactamente calificar la filosofía de Descartes como racionalista? ¿Qué implica afirmar, como hizo el filósofo, que es la razón y no la experiencia la única instancia desde la que se pueden desentrañar los principios que nos dan acceso a un conocimiento de la realidad? ¿Supone eso comprometerse aún con una explicación puramente *a priori* y especulativa del mundo natural? ¿Cuál es el papel que el racionalismo de Descartes otorga a la experiencia y a los datos que los sentidos nos ofrecen del mundo natural? ¿Qué relación mantiene, en definitiva, la razón con la experiencia y la experimentación?

El conocimiento, obra del entendimiento y no de los sentidos

Descartes fue rotundo en diversos lugares de su obra con respecto a que el verdadero conocimiento de la realidad —también de la realidad empírica— no proviene de la información que ofrecen los sentidos, sino de lo que él denomina «una inspección del espíritu». Es el entendimiento y no la imaginación o los sentidos la fuente que nos proporciona acceso al conocimiento real de las cosas. En esa prioridad epistémica de la razón frente a los sentidos encontramos lo que confiere a la filosofía de Descartes su característico aliento racionalista. El famoso ejemplo de la cera en la *Segunda meditación* es el lugar canónico de la obra cartesiana donde se argumenta a favor de la idea de que el conocimiento no descansa propiamente en la información obtenida por los sentidos sino solo en el dictamen del entendimiento.

«Tomemos un trozo de cera», escribió Descartes. El sentido común nos sugiere que el conocimiento que obtenemos de él proviene de las propiedades que nos llegan a través de los

sentidos. Conocemos la cera por su color, su sabor, su olor, su textura, su temperatura, su figura, etc. Pero imaginemos que ese pedazo de cera se acerca al fuego. Tras unos instantes, todas las propiedades que antes considerábamos como atributos del objeto se modifican: su estado pasa de sólido a líquido, el color cambia, la temperatura varía, el olor que tenía desaparece o se transforma, y así ocurre con el resto de los datos sensibles. Si nuestro conocimiento de la cera procediera de las propiedades que reconocemos a través de nuestros sentidos, sería necesario confesar que nos encontramos ahora ante un objeto nuevo, diferente, pues ninguna de las características originales que nos ofrecía la experiencia han permanecido incólumes. Todo empujaría a considerar que la cera originaria es ahora *otra cosa*. Pero nadie en su sano juicio, razonó Descartes, aceptaría que lo que ahora se nos ofrece ante los sentidos es un *nuevo objeto*. Se trata de la *misma* cera, solo que despojada de las cualidades con que se nos presentó originalmente.

Avanzar en la búsqueda de la verdad es mi principal bien en esta vida.

CARTA A ISABEL DE BOHEMIA

¿Qué cabe deducir de ello? De entrada que, contra toda apariencia, nuestro conocimiento de los objetos no proviene de las fuentes sensoriales que suponíamos desde una mirada ingenua o prefilosófica. Nuestra confianza en los sentidos está supeditada al *juicio* que nuestro entendimiento ofrece como sentencia final en caso de duda o de conflicto: lo que el ejemplo de la cera muestra es que «comprendo mediante la facultad de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos». La concepción adecuada del objeto no descansa, pues, en los *datos* que los sentidos me transmiten, sino en un conjunto de *ideas* que propiamente no se adquieren por medio de la experiencia ni pueden ser contempladas con otros ojos que los del espíritu (esa «mirada de la mente» de la que

Descartes habló en las *Reglas* y que allí recibe el nombre de «intuición»). De acuerdo con esa inspección de la mente, lo que el objeto me revela de sí, más allá de su aspecto fenoménico, es que la cera resulta ser únicamente algo «extenso, flexible y cambiante». Lo que conozco del objeto, pues, es su extensión (en longitud, anchura y profundidad), su figura, su movimiento, su divisibilidad, etc. Es ahí donde reside verdaderamente lo que de *objetivo* (es decir, lo que de *real*) hay en el objeto. Esas «cualidades primarias» (como las llamaría más tarde Locke y que en la terminología de las *Meditaciones* se denominan la «razón formal» del objeto) contienen todo y solo lo que puede concebirse como *necesario* en el objeto. Todo lo demás (color, olor, tacto, sabor, sonido; en definitiva: lo que Locke llamó «cualidades secundarias») Descartes reconoció que son «solo sensaciones sin existencia alguna fuera de mi pensamiento».

Así que esta es la enseñanza que deja el ejemplo de la cera: la mirada común, prefilosófica, cree que su conocimiento del mundo descansa en el testimonio de los sentidos. La mirada crítica del filósofo, sin llegar a negar a los sentidos toda validez, sabe sin embargo que los contenidos que alcanzamos a través de ellos no presentan garantías y avales suficientes por sí solos como para suponer que esa experiencia ofrece una fuente legítima y fundada de la verdad de nuestro conocimiento. Por más apoyo que el conocimiento pudiera obtener de la experiencia, no es de ella sino del entendimiento —o, lo que es lo mismo, de la razón, la mente o el espíritu— de donde brota la justificación que sostiene el edificio del conocimiento. O como dijo Descartes en *Los principios de la filosofía*: no es digno del filósofo «que prefiera fiarse de los sentidos; es decir, que prefiera otorgar crédito a los juicios no sometidos a examen desde la infancia antes que otorgar crédito a su razón cuando está en disposición de conducirla rectamente».

El papel de las ideas innatas

Como hemos visto, Descartes concedía prioridad a la razón frente a la experiencia, no solo en relación con cuestiones metafísicas o especulativas, sino incluso a la hora de decidir sobre asuntos empíricos relacionados con el conocimiento del mundo físico. Esa es una de las razones por las que la filosofía cartesiana recibe con justicia la caracterización de racionalista. Otro de los motivos que apuntan a la preeminencia de la razón sobre la experiencia descansa en la función que tienen las ideas innatas en el edificio del conocimiento cartesiano.

Descartes estableció una distinción entre tres tipos diferentes de ideas, según su origen. Algunas ideas presentes en la mente parecen formarse a partir del contacto con los objetos externos a la propia mente. Son las ideas *adventicias* o adquiridas, aquellas que surgen por efecto de ciertos estímulos extramentales: la imagen del Sol que veo, la representación del sonido que oigo, el calor que experimento en este momento, etc., son ideas o representaciones generadas por objetos ajenos a la propia mente. Todas esas ideas «se refieren a algunas cosas situadas fuera de nosotros» por más que el complejo problema de la causalidad entre lo físico y lo mental impida a Descartes aceptar abiertamente que el Sol, el trueno o el fuego *causen* las ideas y representaciones adventicias que encuentro en mi mente. Más sutilmente, en las *Observaciones sobre cierto programa* (1648), Descartes sugirió que estas ideas de cosas externas no son *causadas* por la presencia de esas cosas ante los órganos de los sentidos, sino que se forman *con ocasión de* esa presencia, adelantando la solución que luego generalizaría un pensador cartesiano, Malebranche, para la explicación de la interacción entre lo físico y lo mental.

Un segundo tipo de ideas son las ideas *facticias* o construidas por la propia mente a partir de la composición de otras

ideas más simples. En el caso de las ideas facticias basta la determinación de la propia voluntad para formar ideas de esta naturaleza. Las ideas de sirenas, centauros e hipogrifos son ejemplos de ideas facticias en este sentido: para explicar el origen de la idea de sirena basta mezclar las ideas de «cabeza y tronco de mujer» con «cuerpo de pez»; para explicar al centauro basta unir con la imaginación «cabeza y tronco de hombre» con «cuerpo de caballo», etc.

Pero Descartes reconoció un tercer tipo de ideas que se encuentran en el intelecto y que no guardan relación con ninguna de las dos categorías previas: no han surgido a voluntad como resultado de la manipulación de ideas simples ni su origen puede ponerse en relación con la presencia de objetos externos. Son las llamadas ideas *innatas*.

> **Como Arquímedes, podré concebir grandes esperanzas si hallo tan solo una cosa que sea indubitable.**
>
> *Meditaciones metafísicas*

La explicación del origen, la extensión y la naturaleza de esas ideas innatas no está exenta de oscuridad en la obra de Descartes, pero, a pesar de esa falta de claridad, su importancia dentro de la filosofía cartesiana es considerable.

En todo caso, y más allá de titubeos y modificaciones a lo largo del tiempo, lo que parece desprenderse claramente de los textos en relación con las ideas innatas es que, para Descartes, estas ideas están «impresas» en el espíritu humano de un modo originario. Son, por tanto, independientes del comercio que tengamos con el mundo: no dependen de nuestras experiencias ni su contenido surge a partir del contenido informativo que obtenemos de nuestro contacto con el mundo. Descartes no fue igualmente claro con respecto a cuál es el origen de esas ideas innatas. En ocasiones dijo que han sido puestas allí «por la naturaleza»; en otros casos

señaló directamente a Dios como su autor o se refirió a esas ideas como teniendo «un no sé qué de divino». En textos aclaratorios o polémicos como sus *Observaciones sobre cierto programa* llegó incluso a sugerir que esas ideas innatas no son «nada distinto de la facultad de pensar», y explicó su existencia por medio de una metáfora. Según Descartes, las ideas innatas serían como ciertas enfermedades en algunas familias: algo congénito, esto es, una propensión con la que los individuos de esas familias nacen y que *puede llegar a desarrollarse* en determinadas circunstancias, no algo que se posea en acto desde el inicio.

En un sentido semejante apunta la metáfora de la que se sirvió en las *Reglas para la dirección del espíritu* al referirse a las ideas innatas como «primeras semillas de verdades» que pueden crecer en la mente y «producir un fruto espontáneo». Con ello, Descartes pretendió sugerir la idea de que en cada mente humana estarían alojadas todas y las mismas ideas innatas, solo que de un modo meramente virtual o potencial, a la espera de que la reflexión sobre los propios contenidos y actividades de la mente o el ejercicio de las facultades cognitivas permitiera cobrar conciencia de esas ideas. En otros lugares, como la *Epístola a Voet*, Descartes sugirió que las circunstancias que pueden dar lugar a que esas semillas «fructifiquen» y se desarrollen en el interior de la mente se relacionan con ciertas experiencias de carácter sensorial. Sea como fuere, lo que parece claro es que las ideas innatas son contenidos que solo pueden aparecer a partir de la actividad intelectual del sujeto, no antes de ella, de modo que no pueden estar en acto, por ejemplo, en la mente del niño en el útero materno —como recordó Descartes en las *Observaciones sobre cierto programa*— y, si lo están, es «de la misma manera que las tienen los hombres adultos cuando no les prestan atención», esto es, de un modo puramente disposicional.

Entre los contenidos innatos que la mente incorpora de modo originario, algunos son ideas (como la idea de Dios, de mente, de cuerpo, de triángulo «y, en general, todas las que representan esencias verdaderas, inmutables y eternas»). Pero otro tipo de contenidos reclaman también el carácter de innatos en Descartes. Por ejemplo, ciertos axiomas y nociones básicas (principios comunes como, por ejemplo, «Nada surge de la nada», «Quien puede lo más, puede lo menos», «Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí», etc.); también son innatas las leyes de la física (como el principio de inercia, el principio del movimiento rectilíneo o el principio de conservación de la cantidad de movimiento) y, desde luego, las verdades eternas de las matemáticas. Hasta la conciencia de nuestra libertad Descartes la considerará en *Los principios de la filosofía* «entre las primeras y más comunes nociones que nos son innatas».

Como se ve, los conocimientos que la mente puede alcanzar sin recurso a la experiencia pueden ser de muy diferente tipo, pero de entre todos ellos destacan dos categorías de contenidos innatos: los conceptuales (como la idea de «Dios» o la idea de «triángulo») y los proposicionales (como los juicios «Dios existe», «Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí» o «La suma de los ángulos de un triángulo es de 180 grados»). Según la respuesta que Descartes ofreció en las *Meditaciones metafísicas* a las objeciones de Gassendi, lo característico de las ideas innatas de tipo conceptual —como la idea de Dios, de triángulo o de cuerpo— es que esas ideas apuntan y señalan a «la esencia de la cosa» (entendiendo por tal esencia aquellos rasgos que no pueden cambiar o suprimirse sin que la cosa desaparezca o se transforme en algo diferente). Por ejemplo, decimos que la perfección o la infinitud pertenecen a la esencia de la idea de Dios en el sentido de que son rasgos que no podemos retirar a esa idea sin que

con ello automáticamente dejemos de pensar en Dios para pensar en otra clase de ser. O decimos que la idea de extensión pertenece a la esencia de la idea de cuerpo en el sentido de que no podemos pensar un cuerpo que no ocupe un lugar en el espacio. Para Descartes, la idea de Dios, de cuerpo o de triángulo son ideas claras y distintas: una inspección puramente racional (conceptual) nos permite descubrir la conexión necesaria que hay entre Dios como sujeto y su infinitud como atributo o propiedad necesaria, del mismo modo que podemos descubrir la conexión necesaria que hay entre el cuerpo y su extensión o entre la figura del triángulo y el hecho de que sus ángulos sumen 180 grados.

Como se ve, pues, y haciendo cierta la metáfora de las ideas innatas como «primeras semillas de verdades», Descartes asumió que si arraigan en suelo propicio y se las cuida adecuadamente, las *ideas* innatas son potencialmente transformables en *verdades* innatas por el simple expediente de descubrir los contenidos que van asociados a esas ideas o conceptos. Ahora bien, las verdades que surgen de tal inspección de la mente tienen un peculiar carácter. No son *simplemente* verdaderas, es decir, no solo establecen el hecho de que se da una conexión efectiva entre dos elementos (al modo como sería *simplemente* verdadera la conexión que se da entre el triángulo y su color azul en el juicio: «Este triángulo es azul»). Las verdades que obtenemos a través de la inspección de los contenidos innatos que hallamos en nuestra mente tienen un peculiar carácter que los hace convertirse en *verdades necesarias*. Esa es la diferencia entre la verdad que expresa un juicio como «Este triángulo es azul» y la que expresa un juicio como «Este triángulo es una figura de tres lados». La conexión que se establece en el segundo caso entre el contenido «triángulo» y el contenido «figura de tres lados» no es contingente, accidental, ocasional, sino que es necesaria, universal, eterna e inmutable.

Este mismo carácter universal y necesario de las verdades innatas es el signo más elocuente de su absoluta y total independencia de la experiencia. La verdades innatas son verdades *a priori*: su verdad no queda garantizada por cómo *de hecho* sea el mundo ni se ven confirmadas por un estado de cosas concreto. Más bien ocurre al revés: sea como quiera que fuese el mundo, será el caso que entre el contenido «Dios» y el contenido «infinitud» o entre el contenido «figura de tres lados» y el contenido «figura cuyos ángulos suman 180 grados» se dará una indisociable unión, un vínculo *necesario* que la razón humana no hace sino reconocer mucho antes de verificarlo en la experiencia. Las verdades innatas son necesarias en el sentido en que son verdaderas no en este o aquel mundo posible sino en *todos los mundos posibles*.

Con ello se aclara ahora el decisivo papel que desempeña en la teoría del conocimiento de Descartes este abigarrado panorama de contenidos innatos. Cuando tratamos de ideas innatas se ve que estamos ante contenidos cognitivos que satisfacen el criterio de *evidencia*, *claridad* y *distinción* que Descartes exigía como primera regla de su método. Las ideas innatas, además de *a priori*, son ideas *claras y distintas* cuyos contenidos y conexiones resultan *necesariamente ciertos*. La importancia de las ideas innatas descansa en que en ellas y *solo en ellas* encontramos la certeza que Descartes exige a los primeros principios de los que debe partir nuestro conocimiento en esa larga cadena de razones en que consiste el conocimiento de acuerdo con el ideal deductivo cartesiano. Esa *certeza* es el lado subjetivo de una moneda que tiene por la otra de sus caras —por así decir, del lado *objetivo*— la *necesidad* con que se presentan enlazados ciertos contenidos entre nuestras ideas.

Si se recuerda lo dicho en el capítulo anterior, según el ideal epistémico que las *Reglas* y el *Discurso* defendieron, el conocimiento bien fundado debería acomodarse a dos ope-

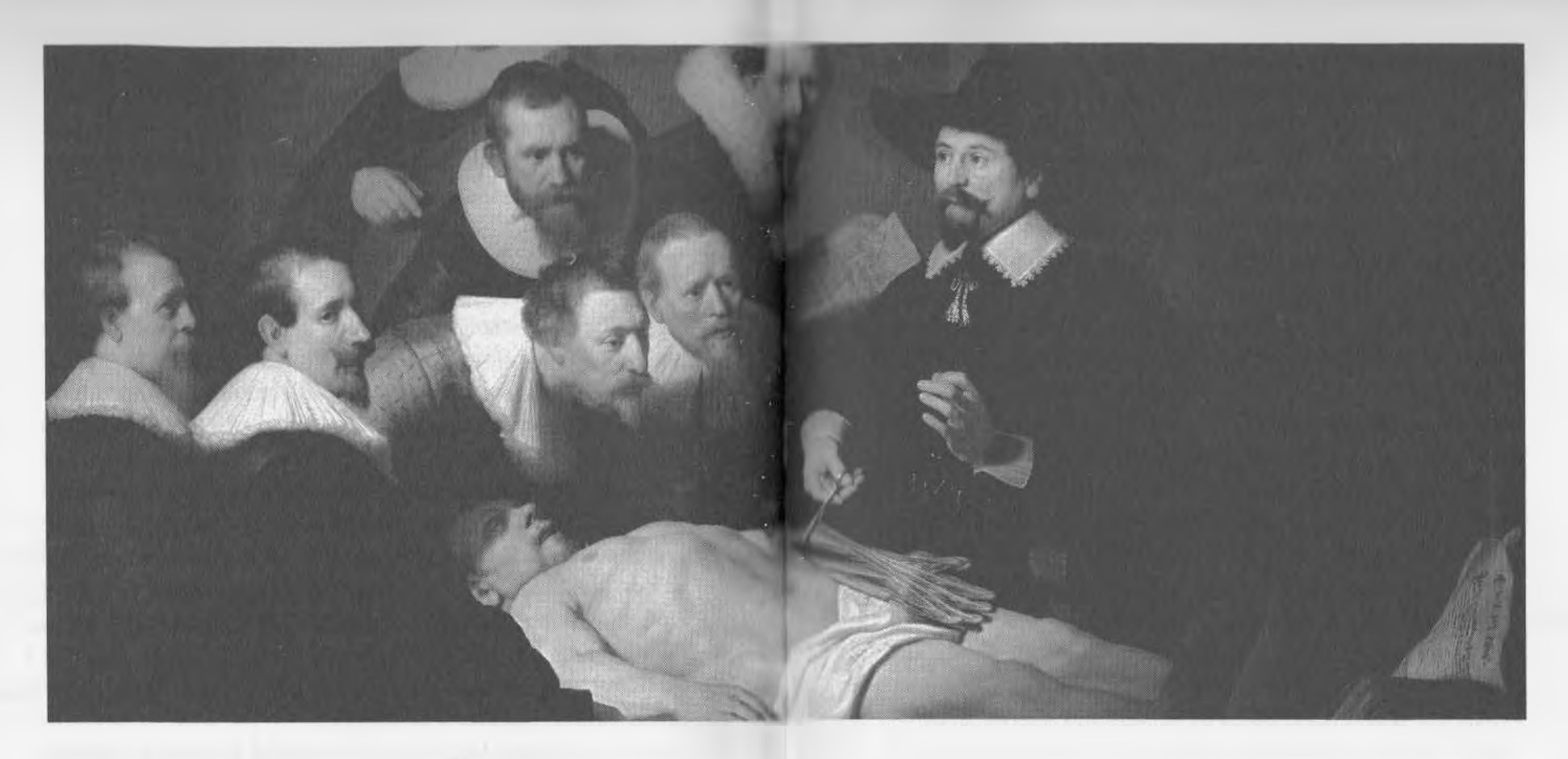
raciones básicas del entendimiento: la intuición y la deducción. Pues bien, las ideas innatas son el material de trabajo adecuado de esas operaciones.

La intuición, aplicada al caso de las ideas innatas, no es otra cosa que la *constatación* de la conexión necesaria existente entre ciertos contenidos o «naturalezas simples» (por ejemplo, la conexión entre «Dios» y «perfección» o entre «cuerpo» y «extensión», etc.). Por su parte, la deducción, que según las *Reglas* consistía en establecer «todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza», será la manera de ir extrayendo progresivamente todos los atributos o propiedades que le correspondan a los primeros contenidos innatos.

Por verdades eternas entiendo aquí lo que se llama nociones comunes, como «es imposible que lo mismo sea y no sea», y otras así.

CONVERSACIÓN CON BURMAN

Poco tiene que ver, pues, la deducción que Descartes defendía con el proceder lógico formal de carácter silogístico que caracterizaba el razonamiento dominante en la filosofía escolástica. En las *Reglas* y el *Discurso*, Descartes se mostró muy crítico con la capacidad de la lógica como herramienta para alcanzar la verdad. En efecto, el carácter *necesariamente verdadero* de la conclusión de un silogismo descansa, por un lado, en que asumamos como verdaderas las premisas de las que se parte y, por otro, que el tránsito de las premisas a la conclusión se lleve a cabo con un riguroso respeto a la forma lógica del razonamiento. Pero, ¿cómo tener la certeza de que las premisas son verdaderas? ¿De dónde obtiene la razón la confirmación *más allá de toda duda razonable* de que las premisas que se manejan son fiables? De todo ello, la lógica nada puede decirnos. De ahí la reserva de Descartes ante la lógica, una disciplina que se considera una herramienta poco eficaz desde el punto de vista heurístico (es



LA ATENTA OBSERVACIÓN DE LA EXPERIENCIA

Este famoso lienzo, *La lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp*, pintado por Rembrandt en 1632, recoge el interés de la época por un conocimiento volcado hacia la observación y la experimentación. La escena, que muestra a Nicolaes Tulp, famoso médico miembro del gremio de los cirujanos de Ámsterdam, nos acerca al interés que el propio Descartes sintió siempre por la anatomía, como se rebela en esta carta a Mersenne: «No es un delito tener curiosidad por la anatomía; durante un invierno en Ámsterdam iba todos los días a casa de un carnicero, para verlo cuando mataba a los animales y hacía llevar desde allí a mi casa las partes que quería diseccionar más a mi comodidad, cosa que he hecho frecuentemente en los lugares donde he estado» (20 de febrero de 1639). La caracterización de Descartes como filósofo idealista no debe llamar a engaños. El pensador se esforzó a lo largo de su vida en una atenta observación de la naturaleza y trató de reunir datos y experiencias empíricas que le permitieran verificar tanto como fuera posible sus hipótesis. Y como prueba, una anécdota: cuando uno de sus amigos lo visitó en su residencia de Egmond y se interesó por la colección de libros de física en los que se instruía, Descartes lo llevó al patio trasero de su casa, donde le mostró un buey a cuya disección tenía previsto dedicarse por entero al día siguiente. Lo imaginamos exclamando ante su amigo: «Voilà ma bibliothèque!».

decir, como medio para *descubrir* las verdades de una ciencia) y que sirve, todo lo más, «para explicar a otro las cosas que se saben, o incluso, como en el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignora, más que para aprenderlas».

Frente a ese modelo de deducción puramente lógico-formal, Descartes entendió por deducción la *extracción material* de una serie de verdades que se hallan ínsitas en las ideas innatas, entendidas como primeros principios del conocimiento humano. La importancia de las ideas innatas en la epistemología cartesiana descansa en que ellas vendrán a desempeñar el papel de primeras premisas del razonamiento, las cuales, por su carácter autoevidente, no precisan de mayor demostración. La doctrina del innatismo se convertirá en el modo de poder acceder de manera apodíctica (es decir, demostrativa) a esos primeros principios del conocimiento humano del que quepa deducir el resto de los contenidos, ahora sí, garantizados por el recurso al formalismo lógico, que la razón puede establecer desde sí. Descartes lo dirá claramente en un importante paso de su obra *Los principios de la filosofía*:

> Para que el conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de suerte que, para intentar adquirirlo, a lo cual se denomina filosofar, es preciso comenzar por la investigación de las primeras causas, es decir, de los principios; que estos principios deben satisfacer dos condiciones: de acuerdo con la primera han de ser tan claros y tan evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando atentamente se dedica a examinarlos; de acuerdo con la segunda, el conocimiento de todas las otras cosas ha de depender de estos principios, de modo que pudieran ser conocidos sin que las otras cosas nos fueran conocidas, pero no a la inversa, esto es, estas sin aquellos; además, es preciso intentar deducir de tal forma de estos principios el conocimiento de las cosas que

dependen de ellos, que nada haya en toda la serie de deducciones efectuadas que no sea muy manifiesto.

De acuerdo con esta nueva concepción, «deduciremos», por ejemplo, que si la noción de «cuerpo» —una noción innata— está necesariamente ligada a la noción de «extensión», *entonces también necesariamente* habrá de estar ligada a la noción de «divisibilidad», de «lugar» o de «figura». De ese modo habremos *deducido* los juicios «Todo cuerpo es divisible», «Todo cuerpo ocupa un lugar» o «Todo cuerpo tiene una figura determinada» del juicio «Todo cuerpo es extenso».

La prioridad que Descartes concedió a la razón sobre la experiencia descansa, pues, en el hecho de que la experiencia nunca puede fundar de forma *demostrativa* la verdad de nuestros juicios. Todos los juicios obtenidos por medio de la experiencia, como un siglo después mostrará Hume, solo ofrecerán mayor o menor *probabilidad*, pero nunca seguridad apodíctica. A esa mera probabilidad —que, sin embargo, resulta suficiente para orientar la vida cotidiana— Descartes la denominó «certeza moral» al final de su obra *Los principios de la filosofía*. Frente a ello, Descartes entendió que la certeza suprema es aquella «que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos». Es a esa certeza a la que Descartes denominaba «certeza metafísica» y es la única que está a la altura de las más exigentes credenciales que Descartes reclamó al verdadero conocimiento.

Dios fabricó nuestro cuerpo como una máquina.

Conversación con Burman

Esta prioridad que el filósofo concede a la razón sobre la experiencia justifica por sí sola la caracterización de Descartes como un pensador racionalista. Sin embargo, ese racionalismo no debe alimentar la imagen de Descartes como un

filósofo de salón, recluido en el fortín especulativo de su razón, construyendo una imagen del mundo y de la naturaleza puramente *a priori*.

A ese respecto, vale la pena no perder de vista que Descartes no solo fue un filósofo. También fue un científico *moderno*, consciente de la necesidad de incorporar la atenta observación del mundo físico a la hora de elaborar explicaciones y modelos empíricos acordes con el nuevo ideal científico que se empezaba a gestar a comienzos del siglo XVII. La confianza que Descartes depositaba en las capacidades de la razón humana es considerable, sin duda, pero su optimismo no puede tildarse de ingenuo. El de Descartes era un racionalismo *crítico*, que no dejó de reconocer a lo largo de toda su obra los límites de la razón humana, su incapacidad para penetrar el secreto último del mundo, consciente de que la verdad en relación con multitud de cuestiones «supera nuestra capacidad y que en cuanto que somos finitos, no podemos comprenderlas» y que, por tanto, como confesó a su interlocutor en la *Conversación con Burman*, «no debemos tener una opinión tan alta de nosotros».

CAPÍTULO 3

HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN ABSOLUTA DEL CONOCIMIENTO

Desde el inicio de su itinerario filosófico, Descartes aspiró a hallar un «fundamento absoluto e indudable de la verdad». En esa tarea Descartes vio en la metafísica una etapa central en la fundamentación de todo saber posible: la de asentar los cimientos del edificio del conocimiento.

La publicación en 1637 del *Discurso del método* junto con los ensayos sobre geometría, dióptrica y meteoros convirtieron las ideas de Descartes en objeto de debate y discusión pública entre los científicos y filósofos contemporáneos. El propio Descartes había animado ese examen y confrontación de sus ideas tanto en privado como en la sexta parte del *Discurso,* «suplicando a todos aquellos que tuvieran objeciones que se tomaran el trabajo de enviarlas a *su* librero». El llamado fue oído y un torrente de cartas con objeciones a diversos temas planteados en el *Discurso* le hizo barajar la idea de reunir las más importantes de esas críticas, junto con sus respuestas, en un nuevo libro. Finalmente descartó esa idea, pero buena parte de su tiempo tras la publicación del *Discurso* y los ensayos hubo de dedicarlo a responder a las réplicas que recibieron casi todos los aspectos —y, ciertamente, eran muchos— que el *Discurso* planteaba: el estatuto de sus afirmaciones científicas, su teoría de la luz, la teoría de la circulación de la sangre, la distinción sustancial entre alma y cuerpo, la prueba de la existencia de Dios, la moral

por provisión... Casi ningún aspecto de su obra se libró de la crítica. Y hasta el siempre fiel Mersenne se permitió plantearle algunas en su correspondencia.

En general, y a pesar de su constante disposición pública a recibir opiniones discrepantes de sus ideas, Descartes encajaba mal las críticas, que acostumbraba a achacar a la incomprensión de sus interlocutores, cuando no a una enemistad manifiesta alentada por oscuros propósitos. Es el caso de la polémica suscitada con ocasión de la publicación de su *Geometría*, que enfrentó a Descartes con un selecto grupo de matemáticos franceses, entre los que se incluían Pierre de Fermat, Gilles de Roberval y Étienne Pascal, el padre de Blaise. En algunos casos, el tono que adquirió la polémica fue áspero e inelegante. Por ejemplo, Descartes escribió a Mersenne, quien le trasladaba muchas de estas críticas:

> Sus analistas no comprenden nada de mi geometría, y yo me río de lo que dicen [...]; estoy seguro de que vuestros geómetras que examinan en su academia todo lo nuevo que aparece no examinarán mi geometría, porque no la pueden comprender. [...] Desde el principio me he ido formando la opinión de que [...] Fermat y los de París habían intrigado conjuntamente para intentar desacreditar mis escritos más de lo que podían.

En relación con otros temas también se acumularon las objeciones y las airadas respuestas de Descartes: a las de Pierre Petit respondió comparándolo con «un chucho que ladra contra *él* sin fuerza para morder*le*». Con respecto a Beaugrand, quien además lo había acusado de plagiar al gran matemático Viète, su libro de *Geostática* le pareció a Descartes «impertinente, ridículo y despreciable». Cierto es que otros

recibieron con mejor disposición sus ideas; el más entusiasta fue Huygens, que «devoró» el *Discurso* y lo encontró «la pieza mejor digerida, la más madura [...] que he visto en mi vida». A pesar de la crítica de Fermat, matemáticos como Desargues y Florimond de Beaune también acogieron favorablemente sus escritos. Sin embargo, la escasa venta del libro y la variedad y amplitud de las críticas recibidas debieron de sumir a Descartes en un cierto desánimo en relación con la fuerza y rapidez con la que podía esperar que se acogieran sus ideas.

A la luz de lo acontecido con el *Discurso,* en su siguiente obra, las *Meditaciones metafísicas* (1641), Descartes planteó una estrategia diferente: esta vez con ayuda del inseparable Mersenne distribuyó el texto previamente entre un grupo selecto de interlocutores —Thomas Hobbes, Pierre Gassendi y un jovencísimo Antoine Arnauld, entre otros— para recoger sus objeciones y poder responder a ellas detenidamente por anticipado, añadiendo tanto las réplicas como las respuestas al texto principal de la obra.

Además —y visto que el ataque de los jesuitas era probable que continuara en el terreno metafísico tras la disputa con el Padre Bourdin y la carta dirigida a Dinet—, Descartes se esforzó en conseguir el apoyo previo a sus tesis de la influyente Facultad de Teología de la Universidad de la Sorbona (París). El filósofo era consciente de que un tratado que aspiraba —según rezaba su título— a demostrar «la existencia de Dios y la distinción real entre el cuerpo y el alma del hombre» podría tener implicaciones teológicas de alguna importancia, cuyos peligros valía la pena anticipar. Su deseo era que el libro se viera desde el principio libre de cualquier posible acusación de heterodoxia o herejía, y para ello nada mejor que el apoyo explícito de la Facultad de Teología parisina, que además mantenía una cierta pugna con la Compañía de Jesús por sus mutuos intereses educativos en Francia.

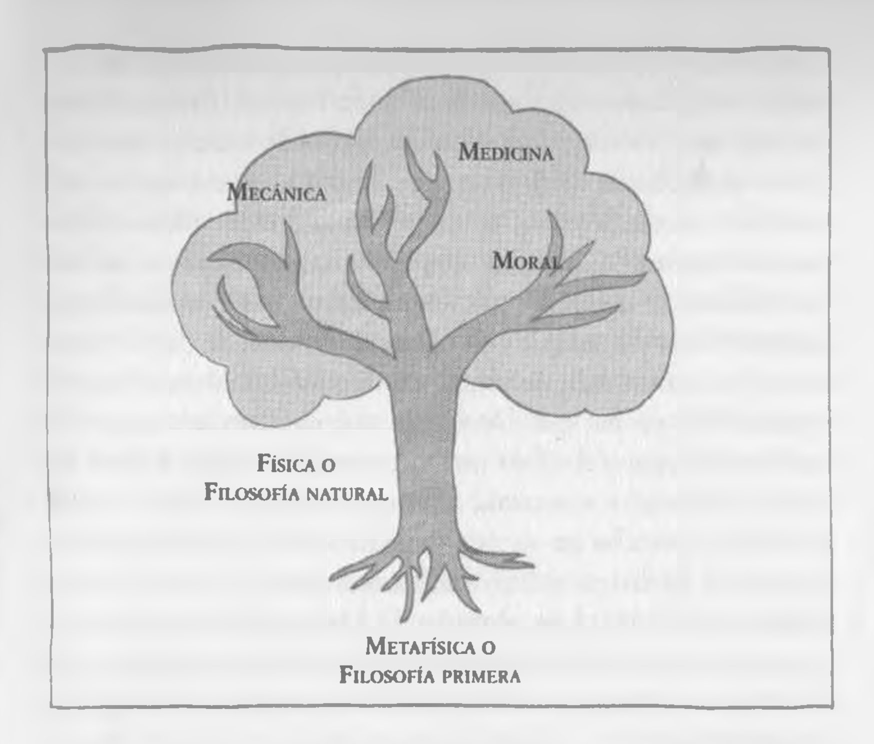
A pesar de sus esfuerzos en ese sentido, la aprobación de la Sorbona nunca llegó y ello hizo que Descartes se sintiera defraudado (más de lo que él mismo dejó entrever en su correspondencia). A pesar de todo, las *Meditaciones metafísicas* se publicaron precedidas de una carta «A los señores doctores de la sagrada Facultad de Teología de París» en la que Descartes solicitaba que la institución tomara dichas meditaciones «bajo su protección». Las objeciones a los ensayos y al *Discurso* habían sido amplias y diversas, pero allí las cuestiones relativas a la metafísica —se justifica Descartes en el Prólogo al lector— habían sido expuestas «no con el designio de ahondar en ellas, sino solo a modo de probatura» y las críticas referentes a su física no habrían sido tan abundantes —como no se cansaba de recordar en la respuesta a sus detractores— si los lectores hubieran tenido a su disposición la totalidad de *El Mundo o Tratado de la luz* y no solo el apretado resumen ofrecido en el *Discurso*. Pero ahora no se trataba de tal o cual detalle particular de su práctica científica. En las *Meditaciones*, Descartes se comprometía a exponer los fundamentos de todo el sistema. Un ataque directo a su metafísica, de la que dependía arquitectónicamente todo el resto de su filosofía, podría tener un efecto definitivo.

Es verdaderamente sabio quien mantiene firme la voluntad de usar siempre la razón del mejor modo.

Los principios de la filosofía

EL ÁRBOL DE LA FILOSOFÍA

En un conocido pasaje de *Los principios de la filosofía*, Descartes legó a la posteridad una famosa metáfora con la que



La metáfora del árbol de la sabiduría —asentado en las *raíces* de la metafísica que sostiene el *tronco* de la física del que salen las restantes ciencias—, evidencia la estructura del pensamiento cartesiano. La solidez del árbol dependerá de la «fuerza» de las raíces: de la certeza con la que se asienten las primeras verdades innatas como el *cogito*.

acostumbra a asociarse el pensamiento cartesiano, la metáfora del árbol de la filosofía:

> La totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiendo por esta la más alta perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.

La metáfora del árbol certifica, por un lado, la concepción fundamentista del conocimiento y del saber que Descartes defendió a lo largo de toda su obra. Por otra parte, con ella se reconoce el papel decisivo que en ese esquema tendrá la

metafísica como ciencia de los primeros principios del conocimiento humano. Para el filósofo francés, la metafísica constituía el sostén y el punto de apoyo de todo el sistema. Toda otra ciencia debía apoyarse en los conocimientos obtenidos a partir de ella. Un fracaso en esta aspiración dejaría tocado irremediablemente el proyecto entero de refundación del saber al que Descartes aspiraba. Por ello desde comienzos de la década de 1630 Descartes trató de dar forma a esta ciencia nuclear que es la metafísica. Con interrupciones ocasionales, en las que Descartes volvió a sus investigaciones de carácter científico-natural, ese decenio lo dedicó en lo fundamental a concretar el proyecto que el *Discurso del método* anunciaba en su cuarta parte, en una versión breve y concisa. Dicho proyecto finalmente vio la luz en su forma definitiva en 1641, bajo el título de *Meditaciones metafísicas*, una obra destinada a coronar la contribución cartesiana a la filosofía moderna y a mostrar las bases en las que toda ella se apoyaba.

El camino hacia el «Pienso, luego existo»

Para Descartes apenas cabía duda de que la metafísica podía ser considerada una ciencia, entendiendo por tal un saber que encierra conocimientos universales y necesarios. Y como en el caso de toda ciencia, la solución de las disputas interminables a las que la metafísica se había visto condenada hasta la fecha solo podría hallarse si sus cuestiones se enfocaban sobre la base de un nuevo método. También en metafísica, como antes había acontecido con los progresos realizados por Descartes en ciencias como la geometría o la física, la refundación del saber pasaba por aplicar los preceptos establecidos en las *Reglas* y el *Discurso.*

La primera de las reglas de ese método era, como se recordará, la exigencia de evidencia: «No admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal». Por eso, ya en una carta de 15 de abril de 1630, Descartes le confesó a Mersenne que llevaba meses tratando de «demostrar las verdades metafísicas con evidencia mayor que la conseguida en las demostraciones de geometría». A esa ambiciosa tarea dirigió el filósofo sus esfuerzos. Y para ello, la estrategia diseñada en las *Meditaciones* consistió en someter todas las creencias a un estricto y rigurosísimo «control de calidad» que permitiera separar de una vez por todas las opiniones falsas de las verdaderas. Para lograrlo, Descartes se propuso jugar —siquiera fuera *metodológicamente*— en el mismo terreno que el escéptico radical. La decisión fue extrema: Descartes rechazó como falsa cualquier creencia en la que fuera posible concebir la más mínima sombra de duda. Esa es la razón que lo empujaba a comenzar sus meditaciones con una sistemática puesta en cuestión de las creencias en que se mueven nuestros conocimientos en el ámbito de la vida cotidiana. Descartes se propuso «destruir en general todas *sus* antiguas opiniones», al objeto de saber si algunas resistirían la prueba de la crítica o si, en caso contrario, sería necesario reconocer que un saber como el que se buscaba era del todo inalcanzable.

La duda se instaura, pues, como el mejor método para cribar aquellas fuentes de conocimiento que no ofrecen las garantías que reclaman las nuevas exigencias del saber. Sobre la base de esa estrategia, la primera etapa consistirá en poner en cuestión los sentidos y todo lo que creemos saber a través de ellos. Descartes se ve obligado a confesar: «Los sentidos nos engañan a veces». Reconocido este hecho común e inapelable, el exigente criterio cartesiano encuentra en él razones suficientes para poner entre paréntesis la validez de *todo* lo obtenido a través de ellos.

Pero, además, hay ocasiones en que la conciencia es incapaz de distinguir el sueño de la vigilia. Y si los sueños nos parecen, cuando estamos presos de ellos, reales como la vida misma, ¿qué impide que la propia vida pueda ser a su vez un largo sueño del que un día despertemos? Descartes escribe en pleno barroco, un tiempo histórico en que el motivo de la vida como sueño resulta un tema recurrente en el arte y, muy especialmente, en la literatura. «No hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia», dice el filósofo, y ello basta para persuadirle de que nada impide que en ese mismo instante esté soñando que medita.

Confundir sueño y realidad es engañarse, porque al soñar atribuimos existencia física a cosas y acontecimientos que no existen salvo en nuestra conciencia dormida. Concedemos que el mundo no existiera, en efecto, pero aun así —insistía Descartes— aquellas ciencias que no dependen de la existencia física de los objetos seguirían siendo válidas, incluso si estuviera soñando. En efecto, la matemática o la geometría —ciencias llamadas puras o formales porque su verdad es independiente de la existencia de objetos materiales concretos y particulares— seguirían siendo ciertas aunque estuviéramos soñando, siempre y cuando la evidencia que acompaña a sus operaciones se mantuviera en nuestra conciencia dormida.

Podría pensarse que con ello Descartes había puesto punto y final a su duda y, por tanto, había vencido al escéptico. La certeza de las matemáticas *aunque estuviéramos soñando* parece inquebrantable. Pero la radicalidad con la que el francés encaraba su proyecto no se detuvo ahí, sino que le llevaría a un giro sorprendente y decisivo: la hipótesis del genio maligno.

En efecto, ¿y si un genio maligno estuviera jugando con nosotros e hiciera que hasta en las más elementales operaciones

de la matemática erráramos? ¿Puede ser que me equivoque cuando, con todo cuidado y prevención, sumo dos más dos o cuento los lados de un cuadrado? La hipótesis es ciertamente *improbable*. Y Descartes lo reconoció. Pero también entendía que esa bárbara hipótesis no era *imposible*, y que su mera posibilidad bastaba para que la sombra de la duda se extendiera hasta las operaciones más simples, que afectan incluso a aquellas ciencias cuya verdad depende de meras relaciones entre ideas y no de la existencia de objetos físicos reales:

> Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio.

El camino que ensayó Descartes en la primera meditación dejaba así una tierra baldía en donde el horizonte de la duda parecía haber arrasado con toda posible esperanza de encontrar una sola verdad en la que anclar la certeza. La destrucción de las antiguas opiniones con la esperanza de hacer sitio a opiniones firmes y constantes, parecía haber llegado demasiado lejos. La esperanza de hallar un punto de apoyo sólido que, como a Arquímedes, le diera a Descartes la posibilidad de sostener el anclaje que necesitaba el edificio de la

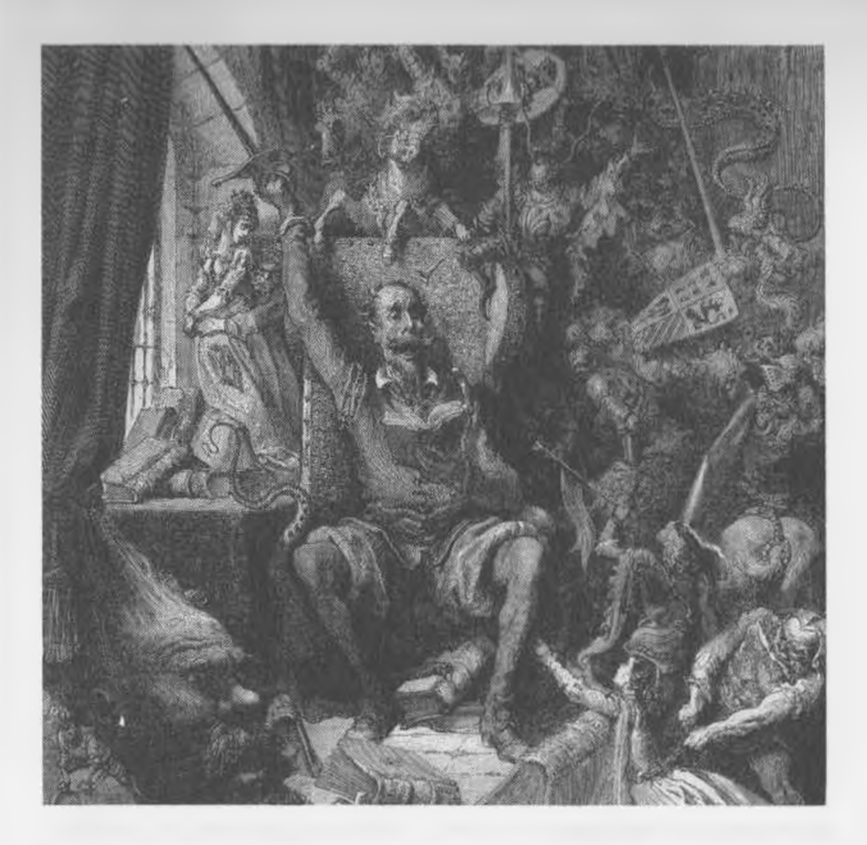
filosofía, aparecía como una esperanza que se escapa furtiva, como el agua entre las manos. El filósofo se hallaba preso, al modo del Segismundo de *La vida es sueño* de Calderón; preso en este caso de sus propios deseos de certidumbre.

Pero ¿es realmente así? ¿No hay esperanza alguna de salir del laberinto —otro tema tan querido por el barroco— al que la radicalidad de Descartes nos ha conducido? ¿No habrá al menos una verdad a la que ni siquiera esta disparatada hipótesis de un genio maligno y engañador pueda desafiar?

Y es ahí donde la tensión dramática que el filósofo fue construyendo de un modo ciertamente magistral se resolvió en un desenlace catártico: justo cuando estaba a punto de reconocer que «nada cierto hay en el mundo» aconteció aquella revelación que ha pasado con razón a los anales de la historia de la filosofía:

> Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe dudar de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: «yo soy, yo existo» es necesariamente verdadera cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.

En esa certeza del yo que piensa —y solo mientras siga pensando— halló Descartes la roca dura en que afianzar la



DE LOS SUEÑOS A LOS ENCANTAMIENTOS

A menudo se han señalado los paralelismos entre el personaje de Segismundo del dramaturgo español Calderón de la Barca (1600-1681) en su obra *La vida es sueño*, que confunde sueño y vida, con la situación de angustia vital que experimenta el narrador de las *Meditaciones metafísicas* al comienzo de la segunda meditación. Pero también están los que insisten en la influencia cervantina sobre Descartes. Los paralelismos no faltan: en las *Meditaciones metafísicas* hay inequívocas referencias a «El licenciado Vidriera» y el propio Don Quijote será víctima reiterada de encantamientos, una situación enteramente semejante a la que sufre el protagonista de las *Meditaciones*: una conciencia atrapada por las maléficas intenciones de un genio maligno y burlón. En la imagen, grabado perteneciente a la edición de *El Quijote* ilustrada por Gustave Doré en 1863.

primera verdad del sistema. El famoso «Pienso, luego existo» se convirtió en esa ansiada intuición que ni los esfuerzos más hercúleos por derrumbarla podían amenazar.

Es imposible minimizar el alcance de ese descubrimiento. Que la única verdad incólume a la amenaza de incertidumbre sea la de la existencia de mi propio pensamiento significa, entre otras cosas, que al menos en el orden del conocimiento —otra cosa será en el orden del ser— nada hay primero que la existencia de mi conciencia dubitante. El yo, el sujeto, la conciencia, se revela como el punto de partida sobre el que es preciso fundar el edificio entero del saber. Gracias a ese gesto radical, Descartes abrió camino al nuevo paradigma que dominaría la filosofía occidental hasta bien entrado el siglo XX: el giro consciencialista de la Modernidad. La conciencia será desde ese instante el territorio en que se jueguen las principales batallas en la guerra de la filosofía moderna, de Descartes a Hegel. En el plano del conocimiento lo primero no es ya Dios, ni la naturaleza; lo prioritario es comenzar la reflexión por la pregunta en torno al sujeto del conocer.

Conocida de forma necesaria la existencia del yo, la segunda etapa de la fundamentación metafísica llevada a cabo por Descartes consistió en preguntarse por la naturaleza de ese yo. «Ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy». ¿Cuál es, pues, la naturaleza de ese yo que la reflexión descubre como primer contenido cierto de su filosofía? La respuesta del filósofo es bien conocida: yo soy una «cosa que piensa». Mi esencia consiste solo en pensar, entendiendo por tal un amplio abanico de actividades de carácter intencional que incluyen, entre otras, dudar, entender, afirmar, negar, querer, imaginar y sentir.

El movimiento que llevó a Descartes a asumir esa identidad entre la esencia del yo y el pensamiento descansaba en

un argumento que, como algunos han señalado, se asemejaba por su factura a un argumento *cuasi trascendental*, es decir, un argumento que se pregunta por las condiciones de posibilidad de esa conciencia que se pretende clarificar en su esencia última. Si asumimos que la esencia de algo consiste en aquello que no puede serle retirado a ese algo sin alterar sustancialmente su naturaleza, lo que el *cogito* ha mostrado es que de mi naturaleza lo único que no puedo retirar sin contradicción es, justamente, el pensamiento. En ese sentido, puedo pensarme sin cuerpo, puedo pensarme atrapado por una conciencia superior que se complace en engañarme, puedo pensarme como incapaz de completar con acierto las operaciones intelectuales más simples, pero no puedo pensarme a mí mismo sin... pensarme a mí mismo. De ahí no colegirá Descartes que *solo* soy pensamiento, pues la unión con el cuerpo se revelará más adelante como una unión *cuasi* sustancial, pero sí que soy *esencialmente* pensamiento.

Y aún sin salir de ese territorio que es la conciencia cercada por la duda hiperbólica, Descartes también obtuvo otras dos verdades decisivas. La primera consistió en el descubrimiento de en qué consiste la esencia de los cuerpos. El ejemplo de la cera que comentábamos en el capítulo anterior sirvió, como vimos, para mostrar que por «cuerpo» solo cabe entender algo que esté indisolublemente ligado a la *extensión* y a lo que de ella se deriva: su tridimensionalidad geométrica, su figura, su movimiento, su divisibilidad, etc. Y, por tanto, que el conocimiento que creo tener de los cuerpos en el caso de que existan —algo que, recordémoslo, a esta altura todavía no puede darse por demostrado— no proviene de los sentidos, a los que no sé aún si corresponde nada real, sino de una inspección de la mente o el espíritu cuya existencia, esta sí, Descartes consideró ya demostrada de modo cierto.

De forma, pues, enteramente *a priori*, el autor de las *Meditaciones* consiguió, gracias al «Pienso, luego existo», un bagaje modesto pero de incalculable valor: existe al menos una cosa pensante —el yo— y, *de haber materia*, esta no será otra cosa que una cosa extensa.

Pero antes de demostrar que la materia existe y, con ella, la realidad del mundo exterior que la conciencia prefilosófica daba por enteramente evidente sin serlo, Descartes tuvo que demostrar una segunda verdad en su intento de fundamentación del saber. Se trataba de probar, por un lado, que Dios efectivamente existe —pues hasta entonces la idea de un ser omnipotente que *podría engañarme si quisiera* no pasaba de ser otra hipótesis más que la duda hiperbólica introdujo en el razonamiento— y, por otro, que en su naturaleza no hay cabida a esa voluntad engañadora que la duda planteaba. El siguiente paso está claro, pues: «Debo examinar si hay Dios, en cuanto se me presente la ocasión, y, si resulta haberlo, debo examinar también si puede ser engañador».

Es posible que el demonio imaginado por Descartes sea maestro de un universo sin sentido, absurdo, mentiroso...

GEORGE STEINER

Las pruebas de la existencia de Dios

El desafío al que se enfrentaba Descartes a la hora de demostrar la existencia de Dios es notable. En efecto, las pruebas clásicas asumían de un modo u otro algo que Descartes no podía aceptar en este instante de su razonamiento: la existencia del mundo y su orden. Así, las pruebas que Aristóteles había sugerido y que Santo Tomás retomara en sus famosas cinco vías partían de la *experiencia* de ciertas carac-

terísticas del mundo (movimiento, causalidad, contingencia, etc.) y eran, por tanto, *a posteriori*; cabía la posibilidad de remontarse hasta la existencia de un ser que fuera motor inmóvil, causa primera y agente necesario. Ese ser era Dios. Pero a Descartes —que aún no había probado la confianza que merecen nuestros sentidos en relación con la experiencia— la única vía que le quedaba abierta era la de una demostración *a priori* de la existencia de Dios. Todo lo que permitiera probar su existencia había de descansar en contenidos enteramente *a priori.*

Descartes, pues, se vio obligado a formular una demostración de la existencia de Dios exclusivamente a partir de los contenidos presentes en su mente, o, como lo denominó con una de sus expresiones habituales, de lo derivado «en virtud de la luz natural» de la razón. Estamos, por tanto, ante una conciencia que solo cuenta consigo misma y *sus ideas* —en tanto que *meras* ideas— como realidad probada. De esas ideas es de donde habrá que obtener la prueba de la existencia de Dios, si es que ello es posible.

Entre esas ideas, sin embargo, no todas se sitúan en el mismo plano. Como se señaló en el capítulo anterior, algunas, dijo Descartes, «me parecen nacidas conmigo». Son las ideas innatas, nociones comunes «que no requieren prueba para ser conocidas, y cuyas nociones halla cada cual dentro de sí mismo». Pero otras ideas parecen «venidas de fuera», y aún están las que parecen «hechas e inventadas por mí mismo». Son las ideas adventicias y facticias, respectivamente. Entre estas ideas que aún quedan por demostrar que provengan del mundo o que sean producto de mi propia creación se incluyen «la que me representa a Dios y otras a cosas corpóreas e inanimadas, ángeles, animales y otros hombres semejantes a mí mismo». Reconozco, pues, que tengo en mí, entre otras, la idea de Dios, pero no sé aún si esa idea —como el resto

de las ideas no autoevidentes que en mí encuentro— posee un correlato real más allá de mi conciencia. Por tanto, tales ideas, especialmente la idea de Dios, reclaman una prueba adicional que garantice su verdad. Pero ¿cómo asegurar la correspondencia entre esas ideas y sus correlatos objetivos cuando todas las fuentes habituales para garantizar esa correspondencia han sido puestas en cuestión por la duda?

La situación, como se ve, es agónica: solo tenemos garantizada la existencia del yo y sus contenidos de conciencia. Pero lo que habría que mostrar es que al menos algunos de esos contenidos de conciencia representan objetos y realidades que no se agotan en su pura dimensión mental, sino que trascienden esa condición subjetiva e ideal para reclamar una realidad objetiva más allá del yo. ¿Cómo lograrlo?

En este punto, Descartes entendió que de todas esas ideas halladas en la conciencia, una de ellas presenta una singularidad con respecto a todas las demás, por lo que se convierte en una idea única y peculiar. En efecto, la «idea» Dios tal y como la encuentro en mí —esto es, la idea de «una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente y por la cual yo mismo y todas las otras cosas que existen (si es verdad que existe alguna) han sido creadas y producidas»— es de una naturaleza tal que, observada atentamente, *desbordará* de algún modo su propia condición de *idea* para apuntar a una realidad más allá de la mente.

Para construir el primer argumento de la existencia de Dios, Descartes se apoyó en ciertas ideas que pueden adquirirse «en virtud de la luz natural» de la razón. Ideas innatas y autoevidentes a juicio del filósofo, como que «debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto» o que «la nada no podría producir cosa alguna», o que «lo más perfecto no puede provenir de lo menos perfecto». A partir de esas premisas y de la constatación de

que el contenido de la idea de Dios incorpora de modo necesario la idea de perfección, se obtiene la prueba buscada: yo soy finito, limitado e imperfecto, y la posibilidad de la duda lo ha puesto de manifiesto de modo evidente en el terreno del conocimiento, pues si fuera perfecto no dudaría. Y entonces, ¿cómo podría algo imperfecto y finito como yo haber producido la idea de un ser máximamente perfecto e infinito *que tengo en mí*? De todo ello coligió Descartes, en esta primera demostración, que «la idea que tengo de un ser más perfecto que yo debe haber sido puesta necesariamente en mí por un ser que, efectivamente, sea más perfecto». Y ese ser es Dios.

Pero Descartes añadió acto seguido una segunda prueba de la existencia de Dios basada en la constatación de mi contingencia, una prueba que mantiene un cierto parentesco con algunas de las llamadas vías tomistas. El *cogito* me ha revelado que existo (al menos, en tanto que pienso), pero, ¿quién es el autor de esa existencia que de momento es solo pensamiento? ¿Quién ha creado y quién mantiene en la existencia —dos cosas que para Descartes eran materialmente lo mismo— a ese yo pensante? Tres alternativas son posibles. Cabe, por un lado, que yo sea el autor de mi ser. O cabe que el autor de mi ser sean otras causas también imperfectas y contingentes (por ejemplo, mis padres). O finalmente cabe que mi existencia se deba a una causa máximamente perfecta, esto es, Dios.

Ante este trilema, a Descartes le pareció evidente que yo no puedo ser el autor de mi existencia, pues de haber sido yo mi propio creador me habría dotado de todas las perfecciones que puedo concebir. «Si yo fuese independiente de cualquier otro, si yo mismo fuese el autor de mi ser, entonces no dudaría de nada, nada desearía y ninguna perfección me faltaría pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo alguna idea: y así, yo sería Dios», algo que mi condición finita

e imperfecta, como vimos, ha revelado que no es el caso. Si mi existencia se debiera a otras causas, como mis padres, deberíamos preguntarnos si esas otras causas son a su vez existentes por sí o si son contingentes y tienen, como parece, la garantía de su existencia en algo ajeno a ellas, en cuyo caso habría que preguntarse por la causa de la causa y así indefinidamente.

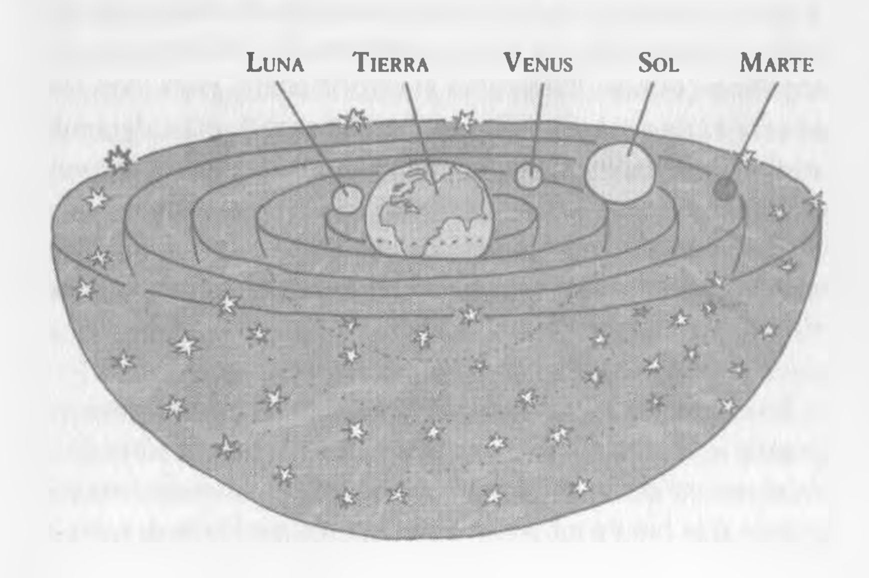
Solo cabe, pues, suponer que la garantía de mi existencia se halla en algo que trasciende mi realidad como pensamiento: «Por tanto, no puede haber dificultades en este punto, sino que debe concluirse necesariamente que, puesto que existo, y puesto que hay en mí la idea de un ser sumamente perfecto (esto es, de Dios), la existencia de Dios está demostrada con toda evidencia».

Tras haber demostrado que Dios existe, la segunda etapa en relación con la idea de Dios pasará por mostrar que ese ser superior, cuya existencia ahora puede darse por probada, no puede ser un genio maligno y engañador. Para cancelar esta segunda condición y revocar el carácter engañador de ese ser supremo, a Descartes le bastó con asumir de nuevo por la luz natural que en todo engaño reside una imperfección, un defecto o una maldad incompatible con el carácter perfecto que asumimos en la idea de Dios. Si Dios es perfecto —y Descartes considera que ha quedado demostrado que lo es— no puede complacerse en engañarme y, por lo tanto, *no lo hace*: así pues, «reconozco que es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección».

Ante esta situación, sin embargo, un nuevo problema aparece. Dios no me engaña y, sin embargo, yo yerro. ¿Cómo resolver este aparente laberinto? En este punto, Descartes introdujo una explicación del fenómeno del errar humano que trataba de exonerar a Dios o a una mala voluntad divina

DIOS, ENTRE LA VIEJA METAFÍSICA Y LA NUEVA COSMOLOGÍA

La cosmología antigua había brindado al mundo cristiano medieval un inesperado argumento a favor de la existencia de Dios: el universo ptolemaico (dividido en dos regiones física y ontológicamente heterogéneas: el mundo sublunar y el supralunar) se ajustaba bien al relato del *Génesis* que situaba al ser humano como *centro* de la creación de Dios. Sin embargo, este mundo geocéntrico vendría a ser desafiado por la «revolución copernicana», un episodio de la historia de la ciencia en el que Descartes desempeñaría un papel decisivo. *El Mundo o Tratado de la luz* contiene las hipótesis y leyes que tratan de hacer comprensible y racional ese nuevo universo frente al mundo heredado de la Antigüedad. Descartes romperá con el carácter finito del cosmos y lo considerará *indefinido* (sin límites precisables) aunque no *infinito* (como había hecho Giordano Bruno). Descartes era consciente de que la infinitud era un atributo divino que no podría ser atribuido al mundo físico sin graves consecuencias teológicas. De hecho, una de las pruebas de la existencia de Dios de Descartes echaría mano de esta idea de infinitud: la idea de infinito que tengo en mí, como idea positiva, no ha podido ser creada por un ser finito como yo, luego ha de haber sido creada por un ser infinito: Dios.



de ser la causa de esta imperfección que hallo en mí. La explicación pasa por poner de manifiesto el abismo existente entre dos de las facultades que me constituyen. Esas dos facultades son el entendimiento y la voluntad. Y es en su desequilibrio *ontológico* donde radica la fuente de todo error humano. La posibilidad que tengo de engañarme —posibilidad que, como se verá, depende de mí y no es imputable a Dios— descansa en el hecho de que mi entendimiento es finito, pero mi voluntad es infinita. La capacidad que Dios me ha concedido para *conocer* la verdad no es absoluta, pero mi voluntad y, por lo tanto, mi *deseo* de hacerlo, a veces sí lo es. De ese desajuste entre mi capacidad de conocer y mi deseo de conocer nace la fuente del error; de que «siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que este, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a estas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque». Para evitar el error bastará, pues, con *suspender el juicio* —algo que está en mi mano, pues depende en última instancia de mi voluntad— hasta tanto no disponga de las razones suficientes que me lleven a afirmar aquello «cuya verdad no me sea claramente conocida». El error, como el pecado, descansa en la libertad de mi voluntad. Y de ella soy yo el único responsable:

Mis errores dependen de dos causas, a saber: de mi entendimiento y de mi voluntad.

MEDITACIONES METAFÍSICAS

> En efecto, no hay imperfección en Dios por haberme otorgado la libertad de dar o no dar mi juicio acerca de cosas de las que no tengo conocimiento claro en mi entendimiento; pero sí la hay en mí por no usar bien de esa libertad, y dar

temerariamente mi juicio acerca de cosas que solo concibo como oscuras y confusas.

A las dos pruebas de la existencia de Dios, la que parte de la idea de perfección y la que parte de la constatación de la contingencia de mi ser, Descartes sumó una tercera y última que guarda estrecha relación con lo que en la filosofía se conoce como el argumento ontológico de San Anselmo. Como en el caso de las anteriores, esta tercera prueba descansa en una argumentación puramente *a priori* y conceptual, que parte de la definición de la esencia de Dios (de ahí su caracterización como argumento *ontológico*). La prueba parte de una premisa: si Dios es perfecto en grado sumo, a su esencia le ha de corresponder todas las perfecciones *imaginables*. Pero gozar de existencia haría más perfecto a un ser que carecer de ella. Por tanto, razonó Descartes, si quiero pensar a Dios *verdaderamente* como el ser más perfecto que quepa imaginar, tengo que pensarlo con todas las perfecciones, también por tanto con la de la existencia. La prueba parte de una cuestión de hecho: que tengo en mí la idea de Dios. Podría no tener en mí esa idea, pero lo cierto es que la tengo. Y si la idea que tengo en mí es, en efecto, la idea *de Dios*, la esencia de esa idea incorporará todas las perfecciones y, por tanto, también la existencia. En Dios, esencia y existencia son indisociables (esa es la clave de la argumentación ontológica), de lo cual se concluye que basta con poder concebir la esencia de Dios para que el ser supremo haya de existir.

De todo este itinerario argumental que acabamos de recorrer, Descartes había logrado rendimientos importantes: yo existo (al menos mientras pienso); Dios existe y a su naturaleza le repugna engañar. A juicio del filósofo, a partir de ahí ya era posible neutralizar hasta el escepticismo más radical

que podamos imaginar. En efecto, probada la existencia de Dios, no será ya difícil demostrar la del resto de cosas materiales. El argumento descansará de nuevo en la perfección de Dios, cuya constancia y veracidad es la garantía a partir de la que podré recuperar *ahora ya de manera crítica y no ingenua* muchos de los contenidos que habían sido puestos en cuestión merced a la duda: dada la fuerte tendencia natural que experimento en mí y que me empuja a atribuir muchas de mis sensaciones a la existencia de cosas exteriores como sus causas, ciertamente estaríamos hablando de un dios engañador si a tal impulso natural no correspondiera nada real: «mal se entendería cómo puede [Dios] no ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas». El mundo material, por tanto, existe. Y tras la garantía que aporta la veracidad y constancia divina, *la existencia* de ese mundo puede darse también por fundado de modo cierto y seguro. Quizá no siempre se deje *conocer* de modo inmediato a través de los sentidos —y ahí radicaba la prioridad que Descartes siguió otorgando al juicio de la razón frente al juicio de los sentidos—, pero lo que no puede ya mantenerse es que nuestros órganos sensoriales estén sometidos a un engaño pertinaz, constante y radical.

Ahora bien, entre los elementos que pueblan ese mundo físico de cosas corpóreas que ha de darse ya por demostrado, un pedazo de materia reclama una atención especial: aquella a la que llamo «mi cuerpo» y con la que tengo una relación completamente diferente de la que mantengo con el resto de cosas extensas. Es cierto que ha quedado demostrado que yo soy esencialmente «una cosa que piensa». Pero esa cosa pensante está unida de un modo único y especial a cierta parte del mundo físico. Entre mi yo y mi cuerpo parece haber una intimidad y una complicidad que no existe con el resto del mundo corpóreo. Y aunque mi cuerpo y mi

mente sean dos cosas diferentes (y la prueba es que puedo pensar ambas realidades de forma separada sin contradicción alguna), su íntima relación obliga a tratarlos «como si formásemos una sola cosa». En definitiva, yo *soy* (sustancialmente) una mente, pero *tengo* (circunstancialmente) un cuerpo (aunque la unión de mente y cuerpo, sin embargo, sea una unión *cuasisustancial*). ¿Cómo resolver esta aparente contradicción?

EL LABERINTO DEL DUALISMO MENTE-CUERPO

Descartes no fue el primero en ofrecer una imagen dualista del ser humano. Sin salir de la tradición occidental, la antropología platónica o la filosofía cristiana habían propuesto también una imagen dualista de la condición humana. Descartes, sin embargo, *modernizó* la tradicional distinción entre cuerpo y alma: de ella borró, al menos en primera instancia, las connotaciones morales que atravesaban el dualismo premoderno. El cuerpo para Descartes no era cárcel o pecado como para Platón o los padres de la Iglesia; tampoco una carga que nos aparte de las dignas tareas que nuestra condición espiritual nos tiene reservadas. Lejos de ello, para Descartes el cuerpo era un potencial aliado, una fuente de placeres posibles y una guía natural que nos orienta en relación con lo que puede ser para nosotros agradable o peligroso, como dejará claro en *Las pasiones del alma*.

De un modo un tanto simplificado, se asume con frecuencia que la posición de Descartes en relación con el problema mente-cuerpo es rotunda: de acuerdo con esta idea dominante, la esencia del ser humano consistiría en ser una «cosa que piensa» (*res cogitans*), una *sustancia* no solo diferente sino en-

teramente distinta del cuerpo, el cual pasaría a formar parte del mundo físico con el resto de las cosas corpóreas (*res extensae*). La prueba, en efecto, la tenemos en los atributos de una y otro: las cosas materiales, incluido mi cuerpo, ocupan un lugar en el espacio, son divisibles en partes, inertes, sometidas a la causalidad determinada de las leyes de la naturaleza, etc. Las cosas pensantes, por el contrario, poseen autoconciencia, son pura duración, son simples y tienen en sí el principio de una acción autodeterminada. Por tanto, alma y cuerpo son *ontológicamente* diferentes y en esa diferencia mi identidad se deja atrapar mejor al comprenderla como un alma, una mente o un espíritu.

> **Las cosas que concebimos clara y distintamente como sustancias diferentes (cuerpo y espíritu) son sustancias realmente distintas entre sí.**
>
> *Meditaciones metafísicas*

Sin embargo, la posición de Descartes resultaba mucho más ambivalente que esa supuesta identificación incondicional de la esencia de cada ser humano con su alma. En un lugar tan emblemático como la sexta meditación podemos leer casi simultáneamente afirmaciones que revelan los titubeos y ambigüedades de la posición cartesiana. Por un lado, Descartes se pronunció con rotundidad: «Mi esencia consiste solo en ser una cosa que piensa». Por otro, se vio obligado a reconocer que esa identificación se ajusta mal a la realidad de lo que soy: «Yo no estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío» o «Yo mismo, en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma...». La esencia de ese «yo mismo» se desplaza: unas veces del lado solo de la cosa pensante; otras del lado de la unión con el cuerpo, a la que Descartes denominó unión *cuasisustancial*.

Los problemas que desde aquí se abren son considerables: en primer lugar, el de explicar cómo es posible la relación causal entre esas dos sustancias. ¿Cómo puede el cuerpo in-

fluir y afectar a la mente o la mente dirigir al cuerpo si uno y otra no comparten ningún atributo en común? ¿Dónde tiene lugar el punto de contacto que permite que cuerpo y alma se comuniquen? ¿Por qué mi alma se ve conmovida tan íntimamente por lo que le sucede a *otra cosa* completamente distinta de mí como es el (mi) cuerpo?

Cuando, en la *Conversación con Burman*, este le reclamaba cómo puede el cuerpo afectar al alma, y viceversa, siendo naturalezas completamente diferentes, la contestación de Descartes —tan contundente y afirmativo en otras ocasiones— fue muy significativa: «Esto es muy difícil de explicar», reconoció en un rapto de sinceridad que expresaba bien la conciencia cartesiana de los problemas que enfrentaba su dualismo. No obstante, Descartes intentó responder a algunos de esos interrogantes: en *Las pasiones del alma* por ejemplo, sugirió que es en la glándula pineal, situada en el epitálamo (en el centro del cerebro), donde se efectúa el contacto entre el alma y el cerebro. La razón aducida por el autor de las *Meditaciones* es que esa glándula es el único lugar no duplicado de nuestro cerebro: tenemos dos ojos, dos oídos, dos manos pero *una sola experiencia*, luego esas dos vías han de encontrar un camino común para llegar hasta la conciencia. Por su parte, aunque Descartes fue siempre consciente de la dificultad del problema, le bastó constatar que de hecho ese influjo existía y era constatable por cualquiera. Así se lo hizo saber a Arnauld cuando también le preguntó este por tan espinoso asunto: «El que la mente, que es incorpórea, pueda mover el cuerpo» —le escribió Descartes— «no nos lo enseña ningún razonamiento o comparación obtenido de otras cosas, sino la muy cierta y evidente experiencia cotidiana».

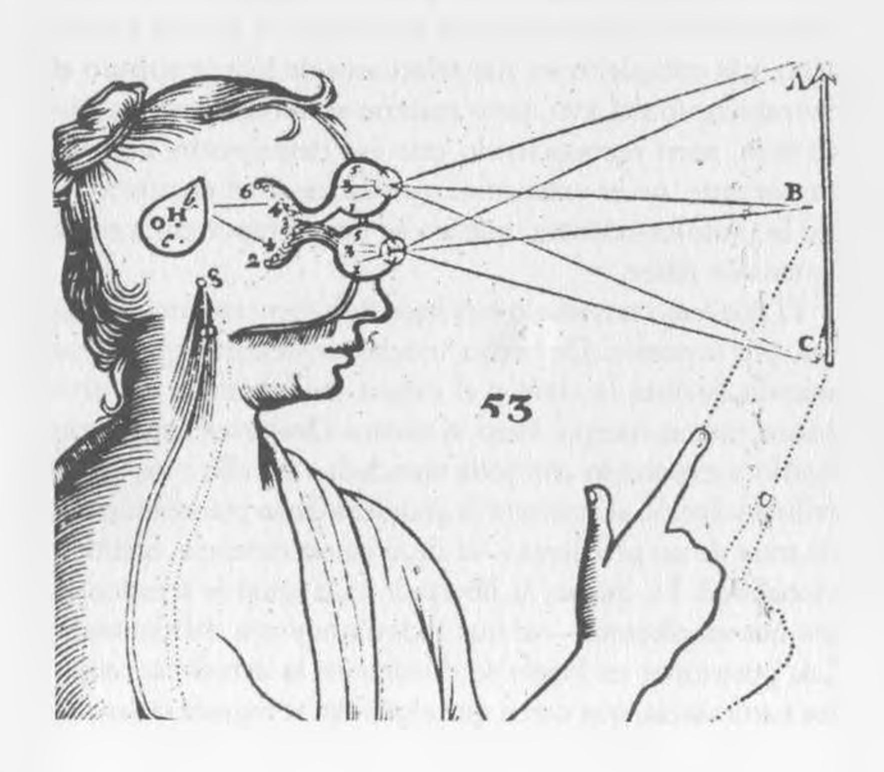
A pesar de todas estas dificultades, la versión cartesiana del dualismo ha gozado de una considerable fortuna e in-

fluencia en la historia de la filosofía posterior, algo que confirma el hecho de que toda la filosofía de la mente del siglo XX sea aún un desesperado intento de romper de una vez con la distinción cartesiana y sus implicaciones. La razón de tal éxito depende en buena medida de que el filósofo francés logró *secularizar* (al menos parcialmente) la distinción alma-cuerpo, permitiendo a la filosofía y a la ciencia que se inicia a partir del siglo XVII el estudio de estas dos realidades en términos científicos y metafísicos, no morales o religiosos. En definitiva, Descartes ofreció la distinción clásica, pero traducida bajo una nueva oposición, mente-materia, menos cargada de elementos valorativos. A partir de este momento, el férreo deslinde entre lo que soy en tanto que materia (mi cuerpo) y lo que soy en tanto que conciencia (mi mente) acotará con precisión dos tipos de investigaciones completamente diferentes en términos ontológicos y metodológicos. Tras ese dualismo cartesiano se esconde potencialmente la distinción que el siglo XVIII abrió entre un reino de la naturaleza y un reino de la gracia, o la que el siglo XIX establecería entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, o la que el siglo XX consagró entre ciencias naturales y ciencias humanas. Dos mundos en definitiva: uno regido de modo inexpugnable por leyes físicas y otro presidido por el horizonte de la libertad. Un reino de causas y efectos y otro de razones y fines.

Pero parte del éxito de la versión cartesiana del dualismo radica también en la precisión con la que Descartes supo establecer uno de los problemas filosóficos más desafiantes y misteriosos a los que se enfrenta aún hoy la filosofía: la cuestión de la consciencia y la intencionalidad. Contra el dualismo cartesiano, el monismo fisicalista —la tesis según la cual solo hay un tipo de realidad en el universo y esa realidad es de carácter físico— se enfrenta a un problema que

LA GLÁNDULA PINEAL

El dualismo mente-cuerpo tuvo siempre graves dificultades para resolver lo que en filosofía se conoce como el problema de la «comunicación de las sustancias»: ¿cómo algo de naturaleza radicalmente no-física como el alma puede afectar a (y ser afectado por) algo de naturaleza corpórea como el cuerpo? Ante ese problema, el sistema de Descartes se veía con enormes dificultades para, por un lado, explicar la naturaleza de esa causación y, por otro, localizar el lugar de la interacción. Con respecto a lo primero, Descartes ensayó la hipótesis de los «espíritus animales», «una especie de aire o viento muy sutil», que transitan en el interior de los nervios transfiriendo mecánicamente el movimiento desde el cerebro. Con respecto a lo segundo, en *Las pasiones del alma* Descartes sugiere que el «lugar» del encuentro entre alma y cuerpo se da en la glándula pineal, que en la ilustración —perteneciente al *Tratado del hombre*, libro de Descartes que fue publicado tras la muerte del filósofo— aparece señalada con la letra H.



aún hoy aguarda respuesta entre las filas naturalistas que dominan la filosofía actual: si solo existiera la materia, ¿cómo esa materia podría alcanzar a producir por sí misma algo como el pensamiento? Descartes admitió que nuestros cuerpos son como un reloj o como un navío: sofisticados mecanismos compuestos de partes inertes coordinadas entre sí que funcionan bajo un automatismo autorregulado. Pero lo que intentaba reconocer su dualismo es el hecho aparentemente obvio de que son *algo más*. El reloj *no tiene intención* de dar la hora, ni el barco *quiere* alcanzar puerto alguno. Y eso es lo que sin embargo ocurre con nosotros: somos materia, sí, pero atravesada de creencias y deseos, de conciencia, de intencionalidad en suma. Lo que separaba a Descartes del monista es una diferencia aparentemente pequeña pero decisiva. Para el monista, los seres humanos no somos otra cosa que *relojes* o *barcos*, tal vez algo más complejos en sus relaciones de lo que supuso el mecanicismo del XVII, pero materia al fin. Descartes aceptó esto, pero reconociendo que esa descripción, con ser importante, no es exhaustiva: queda fuera un territorio, el de la (auto)conciencia, que no se deja atrapar en la mera extensión física.

El dualismo cartesiano está lejos de haber resuelto el enigma, por supuesto. De hecho, muchos sostendrán que es esa mirada dualista la clave y el origen del laberinto del problema mente-cuerpo. Pero al menos Descartes supo localizarlo y exponerlo con toda claridad, y en ello y no en su fallida solución se encierra la grandeza de su planteamiento. Se trata de un problema —el de la autoconciencia, la intencionalidad, los *qualia*, la libertad... Da igual la terminología que empleemos— al que todavía hoy nos enfrentamos. Las posiciones en litigio se dividen en la actualidad entre los naturalistas, que creen que algún día se logrará *reducir* la

conciencia (esto es, explicarla en términos fisicalistas), y los dualistas, que consideran esa peculiar e infrecuente realidad que es la (auto)conciencia como un rasgo irreductible y básico en el universo. Se trata, en definitiva, del mismo debate que enfrentó a Hobbes con Descartes, un debate que mantiene aún las espadas en alto.

Capítulo 4

UNA MORAL DE LA GENEROSIDAD

El ideal moral que Descartes abraza asume una suerte de perfeccionismo moral: desplegar todas las potencialidades que encierra nuestra naturaleza humana según el juicio y la guía de la razón y llevarlas a su más alto cumplimiento.

Con la publicación de las *Meditaciones metafísicas* en 1641, Descartes había dejado establecidos los fundamentos de su filosofía: las *raíces* del árbol. El *tronco*, es decir, la física o filosofía natural, expuesta parcialmente en el *Discurso del método*, los *Meteoros*, la *Dióptrica* y, sobre todo, en *El Mundo o Tratado de la luz* (aunque este último sin publicar), también había adquirido un perfil casi definitivo. Descartes creyó, pues, que había llegado el momento de poner en marcha una sistematización de su pensamiento con la que conseguir una visibilidad que fuera más allá del selecto pero limitado círculo de especialistas entre los que se había movido su obra. Su propósito era conquistar la universidad y desplazar con su filosofía la de cuño escolástico que aún dominaba en las facultades de la época.

El siguiente proyecto cartesiano fue, pues, una suerte de *summa* que contenía de modo ordenado, resumido y accesible —y, por tanto, de fácil uso en el ámbito docente universitario— el conjunto de las cuestiones centrales de la filosofía cartesiana. Y como para subrayar la oposición a la

filosofía que aspiraba a desbancar, incluso se planteó encuadernar, junto con sus respuestas, las ofrecidas por la filosofía académica (las que daba, por ejemplo, la *Summa philosophiæ quadripartita* [1609] de Eustache de Saint-Paul, uno de los manuales de referencia de la filosofía oficial de la época). Finalmente desechó esa idea pero la obra, esbozada con factura de manual universitario, acabaría publicándose en 1644. Llevaba por título *Los principios de la filosofía.*

Ese mismo año Descartes viajó a Francia por primera vez desde que fijara su residencia en las Provincias Unidas en 1629. Aprovechó el viaje para promocionar *Los principios de la filosofía* e intentar que fuera adoptado como libro de texto en las facultades. Y a pesar de las tensiones sufridas en sus antiguas polémicas con los jesuitas, Descartes buscó nuevamente el apoyo explícito de la Compañía de Jesús. En una carta al Padre Charlet, antiguo rector de La Flèche, exhibía con una franqueza casi enternecedora sus intenciones:

> Si la buena voluntad [de los jesuitas] les empuja a examinar [*Los principios de la filosofía*], me atrevo a esperar que encontrarán en ellos tantas cosas que les parecerán ciertas, y que fácilmente pueden sustituir a lo que se enseña comúnmente y que puede ser útil a la hora de explicar las verdades de la Fe, que —sin contradecir el texto de Aristóteles— incluso las aceptarán y así, en pocos años, esta filosofía [la de Descartes] adquirirá la credibilidad que de otro modo no lograría en un siglo. Reconozco que esto es algo en lo que tengo interés: soy un hombre como los demás y no soy tan insensible como para que no me importe el éxito.

Como antes ocurriera con la petición de protección dirigida a la Sorbona, los jesuitas tampoco reaccionaron. A ello se suma que las críticas que tuvo la obra fueron escasas y

poco entusiastas. Gassendi, por ejemplo, que había sido uno de los encargados de hacer objeciones a sus *Meditaciones*, auguró que la obra «moriría antes que su autor». Y su esperanza de abrirse paso en las facultades no se consumó, al menos a corto plazo. Muy al contrario, en esos años Descartes incluso hubo de sufrir la ruptura con uno de sus más convencidos defensores, Henri Le Roy o Regius.

Regius había sido un incondicional defensor de Descartes en la Universidad de Utrecht desde que tuviera conocimiento de su obra gracias a Reneri, profesor en aquella institución. Pero a pesar de este entusiasmo, pronto comenzaron a verse síntomas de ciertas discrepancias o malentendidos entre maestro y discípulo. Ya con ocasión de las *Meditaciones metafísicas* Descartes le había hecho llegar el manuscrito a Regius, quien, sin dejar de mostrar la admiración y reverencia por él, no obstante había manifestado algunas objeciones con relación a ciertos temas muy sensibles.

Pero la ruptura definitiva llegaría en 1645 con ocasión de la publicación de un texto del propio Regius, *Fundamentos físicos*. Regius sometió el libro a la consideración de Descartes y este lo disuadió sutilmente, dadas las paradojas y discrepancias que contenía con respecto a las posiciones oficiales cartesianas. La respuesta que logró de Regius fue únicamente la de incluir un prólogo en que se dejaba claro que en algunos puntos el autor no había seguido las ideas del maestro, pero persistió en su intención de publicarlo. Descartes perdió la paciencia (y las formas) y en una carta planteó la discrepancia en unos términos que dejaban poco margen a la reconciliación: «¿Qué necesidad tienes de mezclar en tus escritos cuestiones de metafísica y de teología [recuérdese que Regius era médico de formación], si no eres capaz de abordarlas sin equivocarte de una o de otra forma?». Dos días después, el 25 de julio, la respues-

ta de Regius no fue menos dura: la metafísica cartesiana «prometía claridad, certidumbre, evidencia; y sin embargo, a juzgar por lo que [Descartes] ha escrito en esa materia, [...] no hay entusiasta, impío o bufón, que no pueda decir lo mismo de sus propias extravagancias y de sus propias locuras».

Tras ese intercambio epistolar, la ruptura se había consumado: en 1647, en la carta-prólogo al traductor francés de *Los principios de la filosofía*, Descartes desautorizó las opiniones de «uno que ha llegado a ser considerado como discípulo *suyo*» y al que ahora acusaba de «precipitación», «escasa circunspección» y falta de originalidad. Y más tarde, en 1648, dedicó una breve obra —las *Observaciones sobre cierto programa*— exclusivamente a marcar las distancias que lo separaban con el antiguo partidario.

El desencanto de Descartes fue en aumento: ni entre las filas de la oposición —algo, tal vez, esperable— pero, como se ve, tampoco entre las propias, sus ideas cosechaban la aceptación unánime y el aplauso sin matices que él esperaba. Sin embargo, la decepción que Descartes sufrió por esta falta de apoyos, e incluso estas deserciones entre los partidarios de su filosofía, se vieron en parte compensadas por el encuentro por esas fechas con alguien en quien Descartes encontró el reconocimiento incondicional que otros le negaban: la princesa Isabel de Bohemia.

Isabel, joven princesa de temperamento melancólico pero de mente despierta y apasionada por el saber, había leído las *Meditaciones* en 1642 y se interesó por conocer a su autor. Descartes respondió inmediatamente a la solicitud y ello desató un fascinante intercambio epistolar entre el filósofo y la princesa, que se desarrolló desde mayo de 1643 hasta la muerte del filósofo en 1650. Casi siete años y 59 cartas en las que se constata un desplazamiento de los intereses de Des-

cartes desde las cuestiones metafísicas a las relacionadas con la filosofía práctica y la moral.

Al menos en las formas, Isabel siempre pareció aceptar el papel de sumisa aprendiz en busca de ilustración de la mano del maestro. Y, sin embargo, bajo ese reparto de papeles, las dudas y preguntas que Isabel planteó en sus cartas revelan por encima de todo una finísima e inteligente comprensión del alcance y los problemas de la filosofía cartesiana (por ejemplo, la relación entre cuerpo y alma o las pruebas de la existencia de Dios, dos puntos débiles de la misma). Muchas de estas preguntas pusieron a Descartes contra las cuerdas, hasta el punto de obligarle a escribir de su mano algo que parecería salido de la pluma de alguno de sus críticos:

> No me parece que la mente humana pueda concebir con claridad al tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, puesto que, para ello, es menester concebirlos, simultáneamente, como una sola cosa y como dos, y en ello hay contradicción.

Y en la misma carta un Descartes que dos años después rompería con Regius por un motivo parecido escribe sin reparos:

> Puesto que Vuestra Alteza comenta que, no siendo el alma material, es más fácil atribuirle materia y extensión que capacidad para mover el cuerpo y que este la mueva, le ruego que tenga a bien otorgar al alma sin reparos la materia y la extensión dichas, pues concebirla unida al cuerpo no es sino eso.

Pero poco a poco este intercambio teórico y por momentos altamente técnico en cuestiones de metafísica o matemá-

ticas fue dejando paso a una relación de amistad y de progresiva intimidad afectiva, que convirtió a Descartes no solo en un interlocutor filosófico, sino en una suerte de consejero espiritual de la princesa en sus desasosiegos, ansiedades y angustias existenciales. Juntos leyeron a Séneca y reflexionaron sobre la vida buena, la felicidad y el bien supremo. Descartes compartió con Isabel los principios prácticos que habían dirigido la vida del filósofo (autonomía intelectual y moral, firme resolución en las decisiones y cierta indiferencia ante aquello que no está en nuestras manos dominar), e incluso le aconsejaría cómo tratar sus fiebres y frecuentes indisposiciones debidas a los reveses vitales que la fortuna le infligió. Esta temática poco a poco llevaría a los corresponsales a abordar las interrelaciones entre el cuerpo y el espíritu, a indagar sobre la función y el papel de las emociones, a otorgar a los placeres y deleites el exacto lugar que les corresponde en una vida que aspire a la plenitud y, finalmente, a un examen detenido de las pasiones, tema del último ensayo que publicó Descartes antes de su muerte: *Las pasiones del alma* (1649).

Solo de las pasiones depende todo el bien o el mal de esta vida.

LAS PASIONES DEL ALMA

En *Las pasiones*, Descartes emprendió la tarea de llevar a cabo una verdadera fisiología del pensamiento: las pasiones fueron tomadas como el termómetro de la íntima unión entre alma y cuerpo a pesar de su diferencia esencial, y en ese sentido la lectura de *Las pasiones* modera considerablemente la separación ontológica radical que a veces se asocia al dualismo cartesiano. Se trata de una obra con planos de interés muy diferentes: en ella Descartes ensayó una teoría fisiológica de la percepción, una minuciosa taxonomía de los afectos, una explicación naturalista de la memoria y una hipótesis sobre la unión de alma y cuerpo (la glándula pineal),



ISABEL DE BOHEMIA, LA PRINCESA FILÓSOFA

Isabel de Bohemia y del Palatinado (1618-1680) era la hija mayor de Federico V del Palatinado y de Isabel Estuardo. Mujer culta y versada en filosofía, aunque de temperamento melancólico y depresivo, desarrolló una larga correspondencia con Descartes, cuya rendida admiración por la princesa lo llevó a dedicarle *Los principios de la filosofía*. En su correspondencia abordan desde problemas matemáticos y de geometría hasta cuestiones metafísicas (como la interacción entre alma y cuerpo) o morales (el secreto de la vida virtuosa y de la felicidad). El largo intercambio epistolar acabó forjando entre ellos una estrecha amistad y una complicidad intelectual y afectiva, tras la cual algunos intérpretes han creído detectar una sublimada relación de enamoramiento por parte de Descartes. En la imagen, retrato de Isabel de Bohemia realizado hacia 1640 por Gerard van Honthorst.

pero, sobre todo, *Las pasiones del alma* fue el lugar donde se visibilizó el aliento moral y la dimensión práctica hacia las que se orientaba toda la filosofía cartesiana.

LA MORAL POR PROVISIÓN

Como sabemos, para Descartes el árbol de la filosofía debía estar coronado por la moral, «entendiendo por esta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría». Si hemos de hacer caso a la metáfora, el objetivo último que da sentido a la reflexión filosófica es esta dimensión *sapiencial* de la actividad reflexiva, que pone la inteligencia y la razón al servicio de una persecución constante de aquello que podría llamarse —evocando el concepto griego— una *vida buena*, una vida que valga la pena vivir a la altura de unas mínimas exigencias intelectuales y morales.

Un anticipo de esa moral ya lo había dado Descartes en el *Discurso del método*. Insistió allí en que, a la espera de poder fundar la moral definitiva una vez asentados los principios metafísicos y físicos de la filosofía, se serviría entretanto de una moral *por provisión*. Esa expresión ha sido una fuente de malas interpretaciones, pues se ha entendido en ocasiones como si los principios que se nos ofrecen en el *Discurso* fueran «provisionales», en el sentido de momentáneos, orientados a aplacar la indecisión que la duda podría causar y, por tanto, destinados a una futura sustitución por otros. Pero lo que Descartes sugirió más bien es que las máximas morales compartidas con los lectores en el *Discurso* se asumen «por provisión», en el sentido jurídico que esa expresión tiene, es decir, como *adelanto* o *anticipo seguro* de un conjunto futuro que, sin embargo, puede contener más *pero no menos* que

ese adelanto. Y la prueba de que los consejos morales que guiaban a Descartes no estaban destinados a cambiar es que los compartidos en su madurez con la princesa Isabel, ya con el sistema de su filosofía casi completo, constituyeron un desarrollo más elaborado pero no una modificación sustancial de los que el filósofo se dio en su temprana juventud. Entre ellos están las cuatro famosas máximas según la versión que de ellas ofrece el *Discurso del método*:

> Por la primera debía obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando la religión en la cual Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde la infancia, rigiéndome en cualquier otra cuestión por las opiniones más moderadas y más alejadas de todo extremo, que fuesen comúnmente practicadas por los más sensatos de aquellos con los que me tocase vivir. [...] Y en particular consideraba yo como un exceso toda promesa por la cual se enajena una parte de la propia libertad [...].
>
> Mi segunda máxima prescribía que debía ser lo más firme y decidido que pudiera en mis acciones y que no debía seguir las opiniones más dudosas, después de haberme determinado a ello, con menor constancia que si hubieran sido muy seguras [...].
>
> Mi tercera máxima aconsejaba que debía intentar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y modificar mis deseos antes que el orden del mundo. En general, debía acostumbrarme a pensar que no existe nada que esté enteramente en nuestro poder con excepción de nuestros pensamientos [...].
>
> En fin, como conclusión de esta moral, ocurrióseme considerar, una por una, las diferentes ocupaciones a que los hombres dedican su vida, para procurar elegir la mejor; y sin querer decir nada de las de los demás, pensé que no podía hacer nada mejor que seguir en la misma que tenía; es decir, aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y a adelantar cuanto pu-

diera en el conocimiento de la verdad, según el método que me había prescrito.

De esas máximas se desprenden algunos de los rasgos que caracterizan el ideal moral cartesiano: autonomía intelectual, resolución y firmeza de espíritu, prudencia, templanza y un moderado conservadurismo en relación con asuntos políticos y religiosos. La moral de la que se proveyó Descartes para el camino vital iniciado estaba orientada a garantizar la máxima *libertad*, *autonomía* y *tranquilidad de espíritu* que le permitiera concentrarse en el cultivo de la razón como tarea principal a la que dedicar su vida. Ese parece ser el fin al que se orientan las cuatro máximas tomadas en conjunto.

En efecto, algunos componentes de la primera máxima (obedecer las leyes del país que lo acoge y respetar la religión en la que se ha educado) denotan un rasgo de carácter presente desde muy temprano en Descartes: su deseo de no ser visto como un reformador radical ni que su filosofía pudiera considerarse como una amenaza al orden social, político o religioso dominante en la sociedad de su tiempo. Descartes fue siempre, en este sentido, *una persona de orden*. Pero obsérvese que esa invitación a respetar el orden establecido no significa necesariamente que con ello se dé validez o legitimación moral desde el punto de vista racional a ese orden legal o a la religión dominante. Más bien, lo que esa aceptación implica es el deseo de proteger lo que Descartes consideraba *verdaderamente* valioso, que siempre está en el ámbito íntimo del yo: la libertad e independencia del individuo; el deseo de garantizar la tranquilidad necesaria que exige una vida concentrada en el conocimiento y el cultivo de la razón.

En ese sentido, este aspecto conservador o conformista que parece desprenderse de la primera regla adquiere un

matiz diferente —una suerte de moderado realismo o utilitarismo— si se pone en continuidad con la tercera máxima: se trata, en primer lugar, de adaptarse a las circunstancias que a cada uno le correspondan y de esforzarse en modificar solo aquello que está a nuestro alcance y depende de nosotros. «Modificar mis deseos antes que el orden del mundo», decía la tercera máxima. Pero no está a nuestro alcance modificar ni las leyes, ni la religión, ni las costumbres de la sociedad (en definitiva, el orden del mundo) para que sean diferentes a como de hecho son. Por ello y dado que lo que sería verdaderamente irracional es empeñarse en alterar lo que queda fuera del alcance de nuestras fuerzas, la invitación de Descartes es la de concentrarse en el terreno de lo que está en nuestra mano dominar: nuestros deseos y pensamientos. Lo que para algunos ha sido visto como la asunción acrítica de la condición de súbdito y como una invitación a la obediencia irreflexiva al poder establecido, otros intérpretes lo han considerado como signo del radical individualismo que alienta la moral cartesiana: el reino que Descartes aspira a dominar no es *de este mundo*: tiene que ver más bien con la transformación de uno mismo que posibilita el conocimiento y el acceso a la verdad.

Algo parecido acontece con la segunda máxima (perseverar en las decisiones una vez adoptadas), que ya en tiempo de Descartes fue cuestionada por algunos como una invitación a aceptar lo dudoso como seguro (en contra del dictamen del método, que invita a suspender el juicio allí donde no puedan garantizarse fundamentos ciertos a nuestros juicios). Es la objeción planteada por su amigo Pollot: atenerse a las opiniones dudosas como si fueran las más seguras es «peligroso»: «Pues si son falsas o malas, cuanto más decididamente se las siga, más se habrá de empeñar quien así lo haga en el error o en el vicio». Pero esta objeción, de nuevo,

malinterpreta la intención de Descartes. Con esa máxima no deseaba invitar a la obstinación, sino más bien neutralizar la irresolución o la vacilación que amenaza a una vida que no puede esperar en sus aspectos prácticos inmediatos. Más allá del hiperracionalismo del que se le acusa a menudo, lo que el filósofo francés estaba reconociendo con ella son *los límites* en los que nuestra conducta racional se ve obligada a actuar en multitud de ocasiones. Bajo condiciones de ignorancia parcial o total, lo sensato pasa por aplicar una racionalidad contextual, consciente de su carácter falible y revisable, pero que, sin perder de vista esta indeterminación, cancele toda vacilación o irresolución. No se trata de seguir cualquier opinión de modo firme y decidido sino de escoger entre las más *razonables*, aun sabiendo que en ello pueden esconderse todavía restos de error o falsedad. Descartes asumía así que las condiciones del juicio (teórico) son diferentes de las que enfrenta la acción (práctica), y que mientras las primeras pueden y deben ser dilatadas tanto como sea necesario de cara a su fundamentación, las segundas imponen una inmediatez que no admite dilación alguna.

La tercera máxima de la moral cartesiana («vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y modificar mis deseos antes que el orden del mundo») abunda igualmente en el ideal moral cartesiano: la autonomía e independencia de espíritu tanto en lo intelectual como en lo estrictamente moral. El gobierno que verdaderamente importaba a Descartes es *el gobierno de sí* guiado por la razón. Solo nuestros pensamientos y nuestros deseos se encuentran enteramente en nuestro poder y la vida moral ha de orientarse a potenciar ese autodominio del individuo: «Ninguna cosa exterior está en nuestro poder, sino en tanto depende de la dirección de nuestra alma y nada se encuentra en ella absolutamente, salvo nuestros pensamientos», respondió a Pollot el autor del *Discurso del método*. Lo

que la razón ha de hacer es mostrarse como *una guía inteligente de nuestros deseos.* Y en ese sentido, una de sus tareas es mostrar lo irracional que resulta desear aquello que nos es inalcanzable. Descartes lo expresó con una metáfora que sitúa su pensamiento como un claro antecedente de la Ilustración europea: el entendimiento ha de *iluminar* a la voluntad.

> Porque, como nuestra voluntad no se inclina naturalmente sino a desear las cosas que nuestro entendimiento le representa de alguna manera como posibles, es cierto que, si consideramos todos los bienes que están fuera de nosotros como alejados por igual de nuestro poder, no sentiremos más aflicción por carecer de aquellos que parecen corresponder a nuestro nacimiento, cuando seamos privados de ellos sin nuestra falta, que la que sentimos por no poseer los reinos de la China o de México.

El intelectualismo que caracteriza la ética cartesiana tiene que ver con la invitación a que entendimiento y voluntad trabajen de la mano: el primero analizando y clarificando las posibilidades; la segunda, abrazando de entre aquellos deseos que se revelan como viables los que maximicen el contento espiritual del individuo:

> La felicidad consiste, a lo que me parece, en un perfecto contento espiritual y en una satisfacción interna, que no suelen tener de ordinario quienes más favorecidos se ven por la fortuna, y que los sabios y prudentes consiguen sin ayuda de esta. No es por tanto *vivere beate* (vivir feliz) otra cosa que gozar de satisfacción y contento espirituales perfectos.

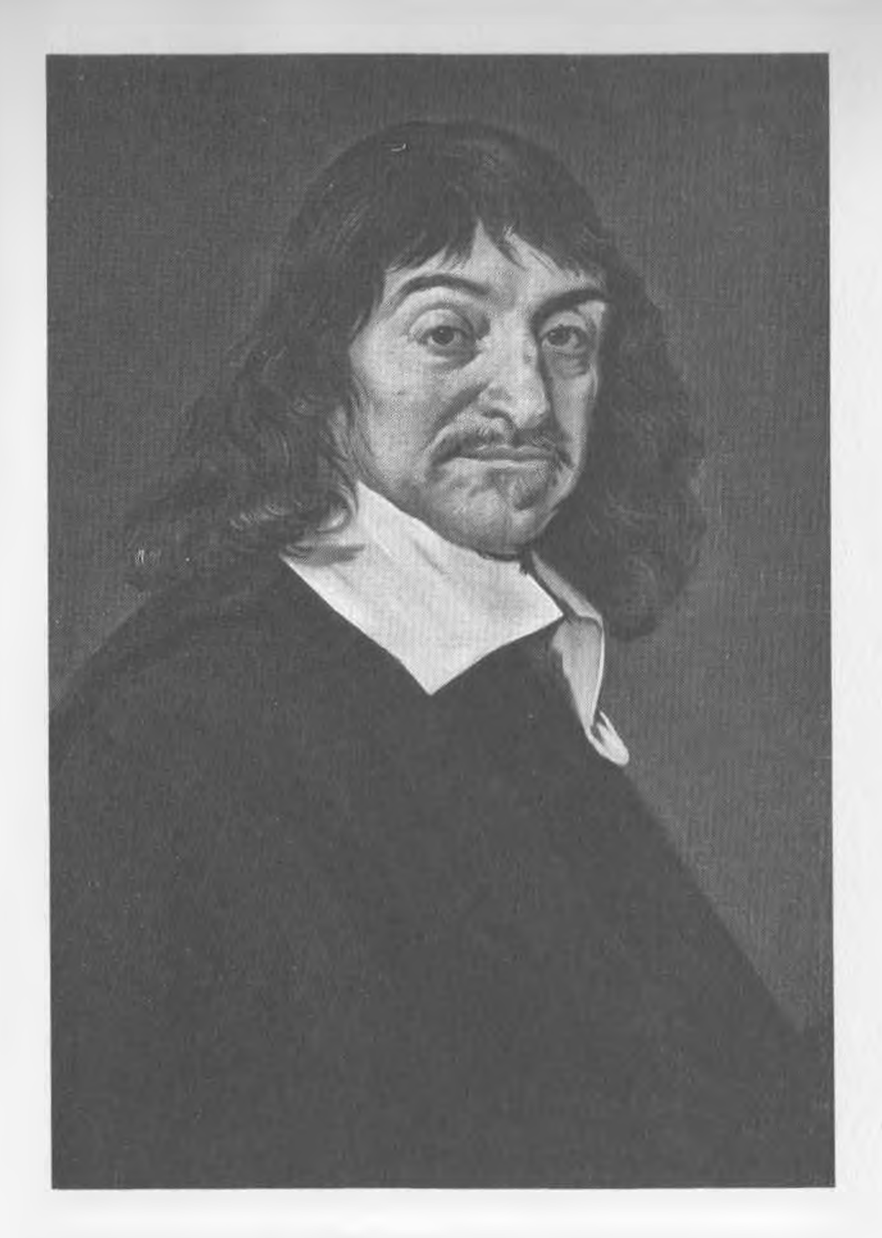
En definitiva, la tercera máxima cartesiana invita *a un trabajo sobre el propio deseo,* a una configuración o modelamiento de la propia subjetividad. Como dirá en *Las pasiones del*

alma, se trata de «distinguir exactamente cuáles son las cosas que dependen solo de nosotros, a fin de no extender nuestros deseos más que a eso». En ese *repliegue sobre el sí mismo* cabe vislumbrar la deuda cartesiana con la moralidad antigua, una deuda que ya se anuncia en el *Discurso* pero que se manifestará aún con mayor claridad en las tardías reflexiones morales que compartió en su epistolario con la princesa Isabel.

Y es que, paradójicamente, a pesar de la ruptura que supone su epistemología y ontología con respecto al pensamiento antiguo, la filosofía moral de Descartes mantuvo un fuerte vínculo con la tradición clásica y los ideales morales de la antigua Grecia. Ese influjo de la ética antigua bebe especialmente de las fuentes del estoicismo, que en Francia había conocido un renacimiento importante a comienzos del siglo XVII, de la mano de autores como Justus Lipsius y Guillaume du Vair, entre otros. Epicteto en el caso de Du Vair y Séneca en el de Lipsius fueron dos de los autores de referencia para el neoestoicismo de la época. Y como para estos contemporáneos suyos, también para Descartes el *Manual* de Epicteto y *Sobre la vida feliz* de Séneca son las dos principales fuentes que encontramos tras la recuperación de la tradición antigua en la ética cartesiana (prueba de ello es que será precisamente *De vita beata* de Séneca la obra que Descartes invitará a leer y discutir en su correspondencia con Isabel de Bohemia).

En todo caso, esta recepción cartesiana del estoicismo estuvo lejos de ser una mera repetición de las tesis clásicas. En su discusión en torno al bien supremo de la vida, más que una recepción fiel, Descartes hizo una apropiación crítica del legado estoico y trató de ampliar su diálogo con la moral antigua acudiendo a otras fuentes del pensamiento clásico.

Por ejemplo, Aristóteles, en tantos aspectos su gran rival, fue reconocido por Descartes como uno de los autores de la



Este es el famoso retrato de Descartes atribuido al pintor holandés Frans Hals (h.1580-1666) pero realizado en realidad por un artista desconocido quien se habría basado en otro del pintor holandés. Se trataría por tanto de «una copia antigua de un original perdido». En el cuadro destaca la mirada atenta, incisiva y escrutadora del fiósofo que se clava en la del espectador con leve deje desafiante.

Antigüedad —junto con Zenón el estoico y Epicuro— cuya reflexión sobre el bien supremo de la vida vale la pena tomar en cuenta («A mi parecer, estas tres opiniones pueden considerarse todas ellas ciertas y acordes entre sí, con tal de que se les dé la interpretación adecuada»). La defensa «de las opiniones más moderadas y más alejadas de todo extremo» que veíamos en la primera máxima de la moral por provisión es una idea enteramente coincidente con la tesis aristotélica de la virtud como término medio entre dos extremos igualmente censurables, como también se halla próximo al espíritu de Aristóteles el vínculo que Descartes estableció entre virtud y felicidad (entendida como *eudaimonia*, esto es, como perfecto desarrollo de todas las capacidades que se encierran en la naturaleza humana) o la concepción de la virtud como un «hábito del alma», tal y como sostiene en *Las pasiones del alma*.

Junto con el estoicismo antiguo y. junto con la ocasional presencia del ideal moral aristotélico, las ideas que presiden la moral cartesiana pueden ser puestas en continuidad con otra gran tradición de la filosofía helenística, el epicureísmo. En la correspondencia con Isabel, por ejemplo, encontramos elogiosas palabras hacia Epicuro y su defensa de la felicidad como fin de la vida moral: «Epicuro no yerra cuando dice, al examinar en qué consiste la felicidad y cuál es el motivo o la finalidad a que tienden nuestros actos, que es la voluptuosidad en general, es decir, el contento espiritual». Es en esta reflexión sobre Epicuro donde se percibe la distancia que Descartes pone en ocasiones con respecto al ideal estoico. Allí encontramos una velada crítica a la *ataraxia* o ausencia de turbación defendida por los estoicos como modo de dominar las pasiones. Descartes reconocerá no ser «de esos crueles filósofos que pretenden que el sabio ha de ser insensible». Muy al contrario, en *Las pasiones del alma*, más que el aniquilamiento

de los deseos y de las pasiones como sostiene el estoicismo, el análisis de Descartes sugiere practicar al modo epicúreo un inteligente y moderado cultivo de las mismas, al ver en ellas aquello que permite «sacarle a esta vida los más dulces jugos».

Como se ve, pues, la moral de Descartes está lejos de ser una ética de la renuncia o del sacrificio. Incluso esa autarquía o independencia por la que apuesta es solo una manera de interpretar de modo inteligente y sensato en qué consiste la *verdadera felicidad* y qué conexión mantiene esta felicidad con el bien supremo que ha de orientar nuestra vida moral.

LA FELICIDAD, LA VIRTUD Y EL BIEN SUPREMO

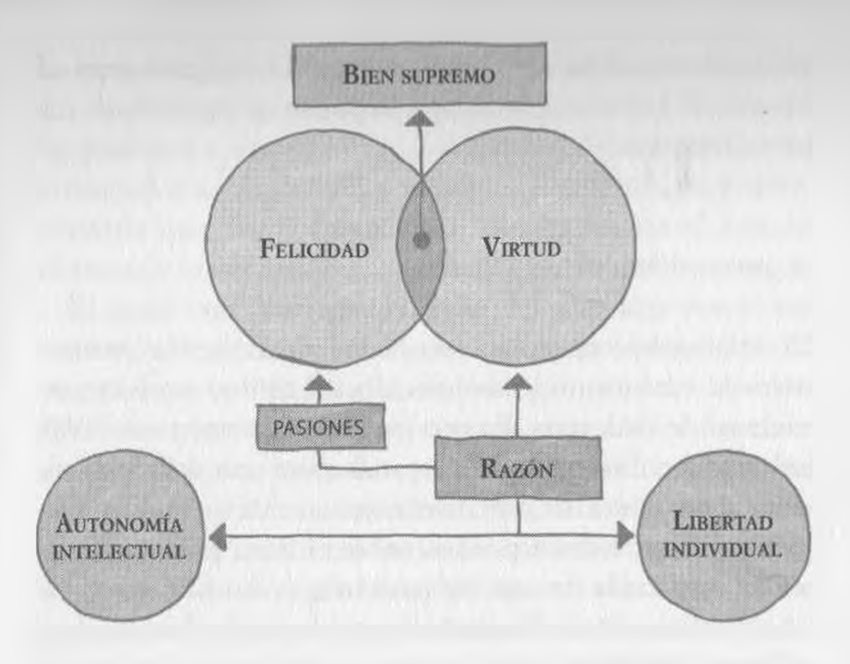
El modo como Descartes intentó conciliar en su moral los ideales del epicureísmo y el estoicismo antiguo pasaba por distinguir entre la felicidad y el bien supremo, pero tratando de mostrar la conexión íntima que existe entre ambos conceptos.

Si por bien supremo entendemos «la meta que debemos poner a todos nuestros actos», entonces para Descartes estaba claro que ese bien supremo «consiste en el ejercicio de la virtud» única y exclusivamente. Descartes es parco a la hora de definir qué es la virtud o de especificar en qué consistía un obrar virtuoso, pero de su correspondencia con Isabel se desprende que por virtud entendía la disposición a plegar nuestra conducta a aquello que nuestra razón nos invite a realizar después de un cuidadoso examen que jerarquice los bienes que están a nuestro alcance y priorice aquellos que presentan una cualidad más perfecta, más duradera o más excelsa.

Para un intelectualista moral como Descartes, la conducta virtuosa iba acompañada necesariamente de un contento o satisfacción inseparable del recto uso de la razón. En ello estriba el secreto que une felicidad y virtud: «La felicidad

consiste en el contento o la satisfacción espiritual que se deriva de la circunstancia de poseer el bien supremo». Virtud y felicidad son formalmente diferentes pero materialmente no pueden dejar de presentarse unidas, y ahí radica la conciliación posible entre estoicismo y epicureísmo y también el origen de sus respectivos errores. A juicio de Descartes, Epicuro acertó al incorporar la felicidad como componente integral del fin que persigue la vida moral, pero erró al considerar la virtud un simple medio para alcanzarla. El bien supremo no es la felicidad, pero la presupone. Por su parte, el estoicismo, con Zenón a la cabeza, «tuvo excelentes razones para decir que [el bien supremo] solo consiste en la virtud, puesto que, de entre todos los bienes que podemos poseer, solo esta depende por completo de nuestro libre albedrío. Pero pintó esa virtud tan severa y tan enemiga de la voluptuosidad [...] que, en mi opinión, solo los melancólicos o las.mentes completamente desapegadas del cuerpo pueden proclamarse firmes seguidores suyos». No hay conflicto, pues, entre virtud y felicidad: *el bien supremo es la virtud coronada por la felicidad.* Y alcanzarlo es algo enteramente factible para quien se deja guiar por la razón.

Una suerte de perfeccionismo moral alienta, pues, el ideal moral cartesiano: se trata de desplegar todas las perfecciones y potencialidades que encierra nuestra naturaleza racional; de tener la seguridad de que nuestra conciencia no pueda reprocharnos «que nunca hemos dejado de hacer todo lo que se ha considerado como lo mejor (que es lo que aquí se llama seguir a la virtud)». Quien así actúa «recibe de ello una satisfacción, que resulta tan poderosa para hacerle dichoso que los más violentos esfuerzos de las pasiones nunca tienen bastante poder para turbar la tranquilidad de su alma».



La idea clave que articula la moral madura de Descartes es la conexión existente entre felicidad y virtud. En ello la moral cartesiana recoge ecos de éticas de la Antigüedad, en especial el epicureísmo y el estoicismo. Para Descartes, el fin y la meta de la acción humana ha de ser el logro de la virtud, pero la felicidad o el contento supremo es un elemento indisociable de esa meta.

Este ideal que gobierna la vida moral de Descartes mantuvo una exquisita coherencia a lo largo de toda su obra. Lo vemos desde luego expuesto con claridad en el autor maduro que reflexionaba en voz alta con la princesa Isabel a propósito del bien supremo de la vida. Pero es también el ideal que alienta el *Discurso del método* («Basta con juzgar correctamente para obrar bien»). Y hasta en las tempranas *Reglas para la dirección del espíritu*, escritas veinte años antes de las cartas a Isabel, ya Descartes hacía del cultivo de la razón un mandato «para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir». Esa es la razón de que la moral de provisión de Descartes se cerrara con una invitación a la filosofía. La filosofía, entendida como un compromiso con el cultivo atento de la razón y la búsqueda incansable de la verdad, es una actividad imprescindible para aquellos que persiguen estar a la altura del ideal cartesiano, puesto que «la filosofía nos enseña los medios para

conseguir esa dicha suprema que las almas vulgares esperan en vano de la fortuna, aunque solo podamos esperarla de nosotros mismos».

La generosidad, virtud suprema

El intercambio epistolar con Isabel de Bohemia permite asistir al nacimiento y maduración del último proyecto intelectual de Descartes. En una carta de septiembre de 1645, Isabel le escribió rogándole «que *le diera* una definición de las pasiones, para, de este modo, conocerlas bien». Ese ruego y los intercambios previos sobre el tema parecen ser el punto de partida de una indagación que dio forma a la última publicación de Descartes antes de morir: *Las pasiones del alma* (1649).

Las pasiones no es un tratado de filosofía moral. No al menos en primera instancia. Tampoco es solo una explicación de las bases fisiológicas de las emociones humanas. Ni solamente una taxonomía de los estados anímicos que podrían encontrarse en un estudio de psicología empírica. Y, sin embargo, todo ello se encuentra en esa obra de carácter complejo y heteróclito, cuya unidad un tanto forzada contiene, no obstante, un enorme interés para indagar en lo que para muchos constituye la propuesta moral definitiva de Descartes.

La primera de las tres partes en que se compone la obra contiene una explicación «de las pasiones en general y accidentalmente de toda la naturaleza del hombre». Pero esa primera parte se cierra con algunos artículos que anticipan ya el aliento moral que anima a *Las pasiones*. Descartes se interesó en mostrar «en qué se conoce la fuerza o la debilidad de las almas y cuál es el mal de las más débiles».

La respuesta de Descartes es que almas fuertes son «las de aquellos cuya voluntad puede vencer más fácilmente las pasiones e impedir los movimientos del cuerpo que las acompañan». Y para ello, señalaba Descartes, es imprescindible que esa voluntad esté orientada por el conocimiento de la verdad.

El optimismo antropológico que subyace al proyecto cartesiano le llevó a insistir en que «no hay alma tan débil que no pueda, si es bien conducida, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones». Con ello se muestra bien a las claras que el propósito cartesiano en *Las pasiones* desborda con mucho un interés estrictamente científico. Más bien, de lo que se trata es de ofrecer las bases empíricas que garanticen un conocimiento y, por tanto, un control sobre uno mismo que permita el empoderamiento intelectual y moral de los individuos por encima de sus propias determinaciones biológicas, psicológicas o sociales.

Nada intrínsecamente malo o censurable hay, pues, en las pasiones. Al contrario: el resultado de esa investigación sobre las pasiones arroja como saldo —como le confesó a su amigo Chanut— «que casi todas son buenas y tan provechosas en esta vida que, si nuestra alma no pudiese experimentarlas, no tendría ya motivo alguno para desear seguir unida al cuerpo». Descartes reconoció en las pasiones una inagotable fuente de gozo y de placer y, por tanto, su sabia gestión consistirá en intensificarlas pero siempre manteniéndolas bajo nuestro dominio:

> No opino que debamos despreciarlas por completo, ni tampoco que debamos eximirnos de las pasiones; basta con someterlas a la razón. Y cuando ya están así domeñadas, resultan a veces tanto más útiles cuanto que tienden más al exceso.

Si el *Discurso* comenzó afirmando la universalidad de la razón («la razón o el buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo»), *Las pasiones* continuará haciendo extensiva esa universalidad al ámbito moral: cualquiera, adecuadamente guiado por su razón, está en condiciones de adquirir el autodominio individual que le permita llevar adelante una vida liberada del sometimiento o la tutela intelectual y moral a otros. *Las pasiones* contiene, si bien de un modo implícito, esa invitación al gobierno de uno mismo que se presenta como el ideal que preside desde el principio el proyecto moral cartesiano.

Tras hacer en la segunda parte un minucioso recuento de las seis pasiones primitivas (la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza) y ofrecer una definición y explicación de cada una de ellas, así como de sus causas y efectos, la tercera parte está consagrada a un análisis de lo que llamó Descartes «las pasiones particulares». Es ahí donde se encuentra el núcleo del contenido moral de la obra y donde comienza a cobrar protagonismo una pasión en especial, la generosidad, que será la que articule el corazón de la propuesta moral cartesiana. El artículo 143 expone «en qué consiste la generosidad»:

> Creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime en el más alto grado que puede legítimamente estimarse, consiste solo, en parte, en que sabe que no hay nada que verdaderamente le pertenezca sino esta libre disposición de su voluntad, y que no hay nada por lo que deba ser alabado o censurado sino por el uso bueno o malo que haga de ello; y, en parte también, porque siente en sí mismo una firme y constante resolución de usarlo bien, es decir, de no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar lo que considere como lo mejor. Todo lo cual es seguir perfectamente a la virtud.

La explicación del concepto resulta chocante al lector actual. Asociamos al significado común de la palabra «generosidad» la actitud de entrega a los demás o la capacidad de ofrecer ayuda y asistencia a quien lo necesita, poniendo el interés del otro por encima del propio. «Generosidad», en nuestros días, es un concepto que vinculamos a otros afines, como altruismo o solidaridad de manera prioritaria. Sin duda, este significado está incorporado al concepto cartesiano de «generosidad» pero desde luego no lo agota. La «generosidad» de la que hablaba Descartes tiene que ver más bien con una grandeza de espíritu que, aun pudiendo tener a otros como destino, es ante todo una exigencia ante sí mismo, ante la conciencia del propio poder y valor de la propia libertad. Quizá recoja mejor el concepto que el filósofo pretendía expresar la palabra «magnanimidad», un término, por cierto, que tenía presente (y que incluso intercambió con el de «generosidad» sin apercibirse de ello en el artículo 54 de *Las pasiones*), pero que evitó usar por sus connotaciones demasiado próximas al tomismo escolástico. El hombre o la mujer generosos son los que despliegan una grandeza y elevación del ánimo en todo lo que abrazan, los que tienen un «alma fuerte»; un «alma grande», literalmente.

El oficio verdadero de la razón es el de examinar el justo valor de todos los bienes que dependan de nuestra conducta.

CARTA A ISABEL DE BOHEMIA

La generosidad cartesiana tiene que ver, pues, con la legítima satisfacción que experimenta quien tiene pleno dominio sobre sí y sobre su libertad, y dispone de ese poder para ponerlo al servicio de lo que juzga correcto. En el uso de esa libertad radica el único motivo de alabanza o de censura que uno merece; no en la fortuna, la riqueza o los bienes exteriores que lo adornen a uno. La pasión de la generosidad, como

la del orgullo, no consiste más que «en una buena opinión que uno tiene de sí mismo», solo que la buena opinión del orgulloso descansa en motivos erróneos e injustos, mientras que la del generoso tiene tras de sí razones que la justifican.

El papel central que el concepto de generosidad desempeña en la moral madura de Descartes radica en que esa pasión, que es a la vez virtud, es «la llave de todas las demás virtudes y un remedio general contra todos los desarreglos de las pasiones». En efecto, esa grandeza de espíritu que caracteriza al alma generosa determina su conducta en cada gesto para consigo mismo y para con los demás. Y así:

> Los que son generosos de esta manera están naturalmente inclinados a hacer grandes cosas y a no emprender nada, sin embargo, de que no se sientan capaces. Y como ellos no consideran que haya nada mejor que hacer el bien a los demás y despreciar por esto su propio interés, son siempre perfectamente corteses, afables y oficiosos para cada uno. Y, con ello, son enteramente dueños de sus pasiones, particularmente de los deseos, de los celos y de la envidia, porque no hay nada cuya adquisición no dependa de ellos que piensen que vale lo suficiente como para merecer que sea ardientemente deseada; y del odio a los hombres, porque estiman a todos; y del miedo, porque la confianza que tienen en su virtud les da seguridad; y, en fin, de la cólera, porque no estimando sino muy poco las cosas que dependen de otro, nunca dan a sus enemigos suficiente valor como para reconocerles que les han ofendido.

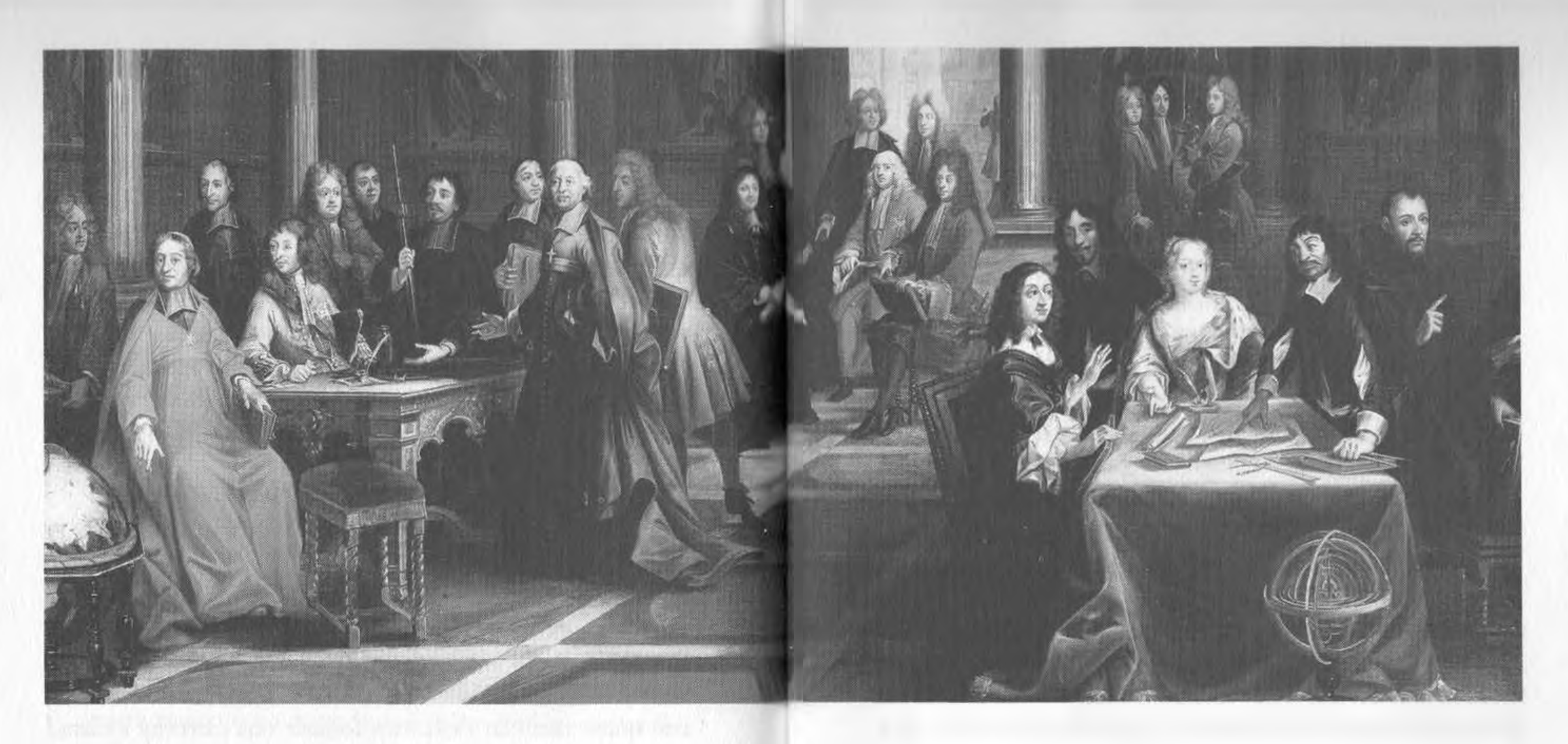
Como se ve, el concepto de generosidad, que constituye el centro de gravedad de la moral cartesiana, es en el fondo un nombre bajo el que se compendian un enjambre de virtudes que adornan al alma noble: capacidad y tenacidad, autoexigencia, altruismo, desprendimiento, liberalidad y fortaleza

ante los agravios de la fortuna o de las almas débiles. En definitiva, una reciedumbre moral que se alimenta de la serenidad ante lo que no está en la mano modificar y una aspiración al pleno dominio de sí centrado en la exaltación positiva del libre albedrío, lo cual, como le escribió Descartes a la reina Cristina de Suecia, «es, en sí mismo, lo más noble que puede haber en nosotros». El ideal moral que Descartes acariciaba era, en efecto, el de la nobleza, pero una nobleza de espíritu, desvinculada ya de la sangre o de los orígenes y, por tanto, al alcance de cualquiera que desee emprender ese incansable trabajo guiado por el deseo de ofrecer la mejor versión de uno mismo.

EL ÚLTIMO VIAJE: LA MUERTE «EN EL PAÍS DE LOS OSOS»

A través de Clerselier, quien acabaría siendo su amigo, traductor y editor, Descartes entró en contacto en 1644 con Pierre Chanut, cuñado de Cleselier y a la sazón diplomático al servicio de la embajada de Francia en Estocolmo, con quien también Descartes forjaría una estrecha amistad durante los últimos años de su vida. A través de Chanut, Descartes trabaría relación con la reina Cristina de Suecia, el último personaje clave de la vida del filósofo y quien, sin desearlo, adelantaría su final.

Fue Chanut quien, en su destino en Estocolmo, hizo llegar a manos de la reina Cristina la edición francesa de las *Meditaciones* y una versión aún inédita de las *Pasiones*, además de compartir con ella la lectura de *Los principios de la filosofía* en alguna de las cacerías en que coincidieron. Ello desató un breve pero importante intercambio epistolar a tres bandas en torno a los temas que tanto a Chanut como a Cristina parecían interesarles más vivamente del filósofo, todos ellos



¿DESCARTES, ASESINADO?

Descartes murió en Estocolmo, lejos de su Francia natal y lejos de la Holanda que lo había acogido durante buena parte de su vida. Todo apunta a que la causa de la muerte fue una pulmonía contraída en el frío invierno sueco. Sin embargo, de tiempo en tiempo vuelve a abrirse paso entre algunos especialistas la hipótesis —considerada por otros como una conjetura sin fundamento— de que Descartes hubiera sido envenenado en una conspiración orquestada por miembros de la corte sueca, temerosos de la influencia que un católico como él pudiera tener en la reina protestante Cristina. Sea como fuere, esa no sería la única vicisitud que rodeó la muerte del filósofo. Fue enterrado en Estocolmo, pero en un lugar reservado a los niños fallecidos antes del bautismo y junto a las víctimas de la peste. Algunos han visto en ello una prueba de la ambigua relación de Descartes con la religión cristiana. Sus restos fueron trasladados en 1666 a Francia, a la abadía de Santa Genoveva, en París, pero no llegaron completos. El capitán de la guardia encargado de hacer el traslado de los restos sustrajo el cráneo y lo guardó consigo. El cráneo de Descartes pasó por distintas manos y fue subastado en diversas ocasiones hasta que el químico sueco Berzelius lo recuperó y lo devolvió al Estado francés. Hoy se exhibe en el Museo del Hombre de París. El resto de sus huesos están actualmente en la iglesia de Saint Germain des Près de París. En la imagen, la corte de Cristina de Suecia, lienzo de P. L. Dumesnil, pintor del siglo XVIII. Descartes aparece a la derecha señalando un documento.

relacionados con la vida moral más que con los aspectos metafísicos o científicos de su trabajo.

Finalmente, en 1649 Descartes recibió a través de Chanut una invitación de la reina para que visitara la corte sueca. El filósofo pareció dudar, poco propenso como era a abandonar su refugio en Holanda («habito ahora en una tierra acaso no rica en miel como la prometida por Dios a los israelitas, pero probablemente más rica en leche, y no puedo decidirme con facilidad a abandonarla para ir a vivir en el país de los osos, entre peñascos o hielos»), pero finalmente accedió y en septiembre de ese mismo año llegó a Estocolmo.

Una vez instalado en la corte, los encuentros de Descartes con la reina Cristina comenzaron a sucederse. Antes del inicio de su jornada oficial, la reina citaba al filósofo en su biblioteca a las cinco de la mañana, una hora muy poco habitual para alguien como Descartes, que desde su juventud se había acostumbrado a trabajar hasta bien entrada la mañana en su cama. Por lo demás, los intereses intelectuales de la reina no se limitaban a los de la filosofía, sino que había de compartirlos con el tiempo dedicado al estudio de idiomas y el conocimiento de la cultura grecorromana. Descartes, algo decepcionado con respecto a las expectativas que se había hecho de esos encuentros, apenas dos semanas después de llegar a Estocolmo había decidido que su estancia allí sería breve: se iría no más allá del siguiente verano.

La reina, tal vez consciente de que las condiciones impuestas no eran las más propicias para que Descartes continuara su trabajo filosófico y científico, liberó a su huésped de todo compromiso con la vida cortesana e incluso le ofreció incorporarlo a la nobleza sueca, algo que el francés rechazó cortesmente.

Las pocas clases particulares con la reina se interrumpieron con ocasión de las celebraciones que conmemoraron el

vigésimo tercer aniversario de la soberana y la firma de la Paz de Westfalia, que puso fin a la guerra de los treinta años. Para tal evento, celebrado el 18 de diciembre de 1649, el propio Descartes se animó a componer algunos versos que fueron leídos en el ballet en homenaje a la reina: *El nacimiento de la paz,* su última obra, hoy perdida.

Como si de un oscuro presentimiento se tratara, en su última carta conservada el filósofo se quejó ante Brégy, el embajador de Francia en Polonia, del crudísimo invierno sueco:

> Me parece que aquí los pensamientos de los hombres se hielan como las aguas. [...] El deseo de retornar a mi desierto crece cada día más. [...] Aquí no estoy en mi elemento; yo no deseo sino la tranquilidad y el reposo, que son bienes que ni siquiera los más poderosos reyes de la Tierra pueden dar a quienes no los saben conquistar por sí mismos.

No pudo cumplir su deseo. El 1 de febrero comenzó a sentir escalofríos a la vuelta de palacio. Unos días después, un Descartes ya en cama y atacado por una violenta fiebre se negó a ser sangrado como remedio para bajarle la temperatura. El propio filósofo, lúcido y consciente en todo momento de su estado, pareció presagiar su final: «Ah, mi querido Schluter» —le comentó a su criado— «esta vez tengo que irme».

El 11 de febrero de 1650, a las cuatro de la madrugada, el cuerpo de Descartes moría.

Glosario

Adventicio/a: véase *idea.*

Atributo: véase *Sustancia, Extensión/Cuerpo* y *Pensamiento/Espíritu.*

Análisis/Síntesis (*analyticus/synthetico*): dos de las reglas básicas del método. El análisis consiste en descomponer los objetos o las ideas en sus elementos constituyentes para poder buscar las «primeras nociones» de las cosas. Por su parte, la *síntesis* es el movimiento inverso: consiste en reconstruir la cadena de relaciones desde lo más simple a lo más complejo. La regla del análisis nos ofrece el orden que subyace tras del *descubrimiento* de la verdad; la síntesis o composición nos ofrece el mejor *orden para su exposición.*

Certeza (*certitudinem*): para Descartes, la certeza es un rasgo inseparable del verdadero conocimiento. La certeza se caracteriza por la claridad y distinción. Descartes denomina a esta certeza epistémica absoluta «certeza metafísica» y la distingue de la «certeza moral». La «certeza moral» no alcanza los estrictos criterios de la certeza metafísica o absoluta, pero es suficiente como para guiar las decisiones de la vida cotidiana y orientar las conducta de los sujetos.

Claridad y distinción vs. oscuridad y confusión (*claritas et distinctio vs. obscuritas et confusio*): claridad y distinción son los rasgos con que se presenta la evidencia. Para Descartes, «es clara aquella percepción que es presente y manifiesta a un espíritu atento». Por su parte «es distinta aquella que es en modo tal separada y precisa de todas las otras que solo comprende en sí lo que manifiestamente aparece a quien considera como es preciso».

Cogito: abreviatura de la famosa frase «Cogito, ergo sum» («Pienso, luego existo» o «Je pense, donc, je suis», en francés). Se ha discutido entre los especialistas si se trata de una intuición, una demostración silogística (aunque esto es algo que el propio Descartes negó) o un acto performativo según el cual el mismo acto de pensar que existo demostraría su verdad. En todo caso, para Descartes constituye la primera verdad en el proceso de fundamentación del conocimiento. Su peculiaridad con respecto a cualquier otra verdad consiste en que resulta imposible negarla sin caer en contradicción.

Deducción (*deductio*): junto con la intuición, la deducción es el otro modo básico de obtener conocimiento. Por deducción se entiende «todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza».

Dios (*Deum*): por Dios se entiende una sustancia «infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente y por la cual yo mismo y todas las otras cosas que existen (si es verdad que existe alguna) han sido creadas y producidas». Después del *cogito*, la existencia de Dios es la segunda verdad que Descartes ha de probar en el orden de la demostración. Para ello ofrece en las *Meditaciones* tres argumentos diferentes.

Extensión/Cuerpo (*extensa/corpus*): el cuerpo es la sustancia que es sujeto inmediato de la extensión. La extensión es el principal *atributo* de los cuerpos. Esa extensión puede presentar distintas modificaciones o *modos*: su figura, su movimiento, su posición, su tamaño. Pero en todos los casos esos modos presuponen el atributo de la extensión.

Facticio/a: véase *idea*.

Generosidad: la generosidad es la principal virtud de la moral tardía de Descartes. Tiene que ver con el uso de lo único que en puridad le pertenece a cada ser humano: la libre disposición de su voluntad, es decir, su libertad. La generosidad o magnanimidad es la actitud de quien siempre se deja orientar por su razón y obedece lo que esta le marca como mejor. En ese sentido, la generosidad consiste en «seguir perfectamente a la virtud».

Genio maligno (*genium malignum*): Descartes introduce la idea de un genio maligno (un ser todopoderoso que se complaciera en engañarme hasta en las representaciones más sencillas y evidentes) para llevar hasta el límite su duda metódica. Si existiera, ni siquiera aquello que se me mostrara ante la razón como muy claro y distinto podría tener asegurada su verdad. Por tanto, con excepción del *cogito,* toda otra verdad y el criterio de claridad y distinción estarán comprometidos hasta tanto la prueba de la existencia de Dios neutralice la hipótesis del genio maligno.

Idea (*idea*): en sentido amplio, una idea es cualquier modo o modificación de la *res cogitans* (alma o pensamiento) de la que podemos llegar a ser consciente. Ello incluye, por tanto, deseos, voliciones, representaciones, percepciones, recuerdos, etc. Entre esas ideas con contenido representacional Descartes distingue tres tipos: 1) adventicias (causadas por los objetos exteriores), 2) facticias (creadas a voluntad por nosotros) y 3) innatas (aquellas que están «impresas» en el espíritu humano de un modo originario y son por tanto *a priori*, anteriores a cualquier experiencia).

Innato/a: véase *idea.*

Intuición (*intuitus*): uno de los dos medios junto con la deducción de obtener conocimiento. Por intuición se entiende «la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos». La intuición consiste en una suerte de «visión intelectual» en la que la mente penetra de forma inmediata e instantánea la verdad de su objeto y, por ello, no hay posibilidad de desvío o error.

Luz natural (*lumen naturale*): la luz natural es otro nombre para la «razón», la facultad que permite a la mente distinguir lo verdadero de lo falso. Descartes emplea casi como sinónimas diversas expresiones: «sentido común», «sabiduría universal», «luz natural» o «buen sentido».

Método (*methodus*): Descartes entiende por método aquellas «reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz». Las cuatro reglas tal y como las expone en el *Discurso* son: evidencia, análisis, síntesis y enumeración.

Modo: véase *Sustancia, Extensión/Cuerpo* y *Pensamiento/Espíritu.*

Pensamiento/Espíritu (*cogitationes*): espíritu es la substancia en que está ínsito el pensamiento, que es a su vez es el principal *atributo* de las almas o espíritus. Ese pensamiento puede presentar distintas modificaciones o *modos*: dudar, afirmar, negar, desear, no desear, comprender son todos diferentes modos de la sustancia pensante que, por tanto, presuponen el atributo del pensamiento. Para Descartes lo característico de todo contenido mental es que es inmediatamente accesible a la conciencia.

Síntesis: véase *Análisis/Síntesis.*

Sustancia: (*substantia*): sustancia puede entenderse en dos sentidos distintos. En sentido estricto, sustancia es «una cosa que existe de forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir». Tomada estrictamente, esa definición sería aplicable únicamente a la sustancia infinita o Dios. No obstante, Descartes habla también de la materia (los cuerpos) y del espíritu (las almas) como sustancias finitas. En un sentido laxo, tanto de la *res cogitans* como de la *res extensa* también puede decirse que son sustancias porque no necesitan de nada (más que de Dios) para existir.

Lecturas recomendadas

Clarke, D.M., *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid, Alianza, 1986. Intento de mostrar la dimensión más empírica, científica y técnica de la obra cartesiana, frente a las versiones más o menos metafísico-teológicas de su pensamiento.

Cottingham, J., *Descartes*, Ciudad de México, UNAM, 1995. Exposición clara y comprehensiva de la obra de Descartes para los que se acercan por primera vez al filósofo, tratando de presentar no solo la perspectiva epistemológica u ontológica, sino sus teorías físicas, fisiológicas y psicológicas.

Garin, E., *Descartes*, Barcelona, Crítica, 1989. Retrato biográfico y estudio historiográfico de Descartes con especial atención a su correspondencia. Contiene un excelente apéndice sobre bibliografía secundaria de Descartes hasta su publicación.

Gueroult, M., *Descartes, según el orden de las razones.* 2 vols., vol.1, *El alma y Dios*; vol. 2, *El alma y el cuerpo*, Caracas, Monte Ávila, 2005. Monumental estudio de la obra cartesiana con el objetivo de mostrar la íntima coherencia y sistematicidad de su filosofía. Gueroult tratará de dejar a la vista la arquitectura de la filosofía cartesiana con rigor y sistematicidad.

Leroy, M., *Descartes: el filósofo enmascarado*, Madrid, L. Rubio, 1930. Brillante y sugestiva (aunque muy criticada) aproximación a Des-

cartes a partir de su propia divisa: «Avanzo enmascarado». Su hipótesis es la de un Descartes que bajo las apariencias habría sido libertino y rosacruz.

PEÑA, V., *Introducción a las* Meditaciones metafísicas *con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977. A pesar de no tratarse propiamente de una monografía, ese puñado de páginas encierra una de las interpretaciones más interesantes de la filosofía de Descartes en nuestra lengua.

RÁBADE ROMEO, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, G. del Toro, 1971. Detallado comentario centrado en las cuestiones epistemológicas de la obra cartesiana al hilo de una minuciosa exposición de las *Meditaciones metafísicas.*

RODIS-LEWIS, G., *Descartes. Biografía*, Barcelona, Península, 1996. Aunque la mejor biografía de Descartes es la de Desmond M. Clarke (*Descartes. A Biography,* Cambridge University Press, 2006), esta de Rodis-Lewis es sin duda la más completa y exhaustiva biografía de Descartes disponible en nuestro idioma.

WILLIAMS, B., *Descartes. El proyecto de una investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996. El mérito de su enfoque consiste en hacer ver como la investigación de Descartes —una vez traducido adecuadamente su lenguaje al de nuestros días— puede ser vista todavía hoy como una de las posibles posiciones del debate epistemológico contemporáneo.

Índice

Descartes inauguró la era moderna de la filosofía. Ideó un método capaz de alcanzar la certeza incluso a partir de la duda más radical, la de la propia existencia. Armado de una evidencia indiscutible, «pienso luego existo», reconstruyó el edificio del conocimiento de su época. La única herramienta que se permitió utilizar para ello fue la razón deductiva, por lo cual está considerado el padre del racionalismo y una figura clave de la Revolución Científica.

APRENDER A PENSAR